ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME V

1927

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME V

1927



GABRIEL BEAUCHESNE, EDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXVII

TABLES DU VOLUME V

Année 1927

TABLE DES TRAVAUX

CAHIER I

Thomisme et Scolastique

A propos de M. Rougier, par Pedro Descoqs

CAHIER II

ÉTUDES DE PSYCHOLOGIE PÉDAGOGIQUE

CAHIER III

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

par J. Abelé, J. de Blic, M. Bouyges, Ch. Burdo, P. Descoqs, A. Etcheverry, J. Mertens, P. Monnot, B. Romeyer, R. de Sinéty, J. Souilhé.

TABLE DES AUTEURS

doit se complaire totalement dans cette possession de Dieu » (p. 308-309).

Nous désirons d'un désir de nature posséder Dieu. Mais comment? Par intuition immédiate (p. 309-316). Et c'est à cette « fin absolument dernière » que sont rapportées nos représentations intellectuelles » durant la phase dynamique et implicite de la connaissance objective » (p. 316). Le P. M., pourtant, ne conclut point à la nécessité de fait, mais à la seule possibilité de la vision intuitive (p. 315).

Que devient, dans cette déduction nouvelle de l'affirmation métaphysique, le critère classique de l'évidence objective? Il subsiste, mais transposé. Il est vrai que l'évidence objective, au sens du réalisme modéré, n'est pas livrée dans la représentation même, celle-ci ne révélant que des *quiddités,* non des réalités concrètes, mais elle l'est dans une relation « extrareprésentative » (p. 361) postulée par le contenu de nos jugements dits évidents, relation d'affirmabilité absolue (p. 383).

Après avoir ainsi construit, dans le cadre de la métaphysique thomiste, une théorie de la connaissance, le P. Maréchal s'essaie à transposer cette théorie sur le mode « transcendantal ». « Si nous pouvions, écrit-il, conduire à bon terme notre raisonnement, à partir des éléments initiaux acceptés par l'idéalisme transcendantal même, et sans introduire jamais dans la chaîne des « conséquences » aucun postulat dogmatique, aucune affirmation *ontologique* subreptice, nos conclusions — fussent-elles franchement métaphysiques — ne sauraient être récusées au nom des exigences fondamentales de la critique moderne » (p. 391).

Partant donc résolument de l'objet comme tel, le P. M. en analyse les éléments, dégage les relations qu'il renferme (p. 395-403). Il ne fait ici que se résumer. Puis il en vient à la réalité en soi de l'objet (p. 403-437). Cette réalité est nécessairement affirmée, au moins comme postulat pratique, car il faut agir, donc poursuivre une fin, un objet ontologique (p. 405). L'est-elle aussi, comme postulat spéculatif? Oui. Suit, en forme de polysyllogisme, la preuve de cette ultime assertion. « L'objet immanent... implique essentiellement : un contenu de représentation, — s'opposant au sujet, — dans le sujet même, sous de telles conditions que cette opposition dans l'immanence affecte, au moins implicitement, la conscience du sujet ». Cette majeure est admise par tous. Voici les deux mineures : « Or, dans un entendement non-intuitif (discursif), pareil ensemble de caractères ne peut appartenir qu'aux phases successives d'un mouvement actif d'assimilation de données étrangères. Mais ce mouvement actif d'assimilation réalise les conditions nécessaires et

suffisantes d'une affirmation ontologique. L'affirmation ontologique (avec la totalité de ses présupposés rationnels) est donc la condition intrinsèque de possibilité de tout objet immanent d'un entendement discursif » (p. 407). La preuve des deux mineures tient en neuf propositions (p. 407-430).

Nous connaissons intellectuellement, non par intuition, mais par progression dynamique vers une fin dernière (1[re]), « selon une loi ou forme spécificatrice, qui imprime à chaque étape du mouvement la marque dynamique de la Fin dernière » (2[e]). Cette forme est celle de l'être comme tel, forme universelle et illimitée, dont la présence en notre esprit postule, au-dessus de nous, l'Être absolu et illimité. Elle le postule comme seul capable de combler notre tendance intellectuelle, comme Fin dernière de notre esprit (3[e]). Or pour que notre intelligence puisse ainsi progresser vers sa Fin, il lui faut s'assimiler un « donné » étranger ; d'où la nécessité d'une sensibilité associée (4[e]). Chaque assimilation est une acquisition, une détermination dynamiquement reliée à la Fin dernière (5[e]) ; objectivée par là même et par là seulement (6[e]), car « la conscience *d'une limitation immanente* ne saurait être que la conscience *de la limitation d'une action immanente* (420). Cette assimilation intellectuelle des données, en tant qu'elle enveloppe leur introduction dans l'ordre absolu de la finalité n'est autre chose que l'affirmation, « acte transcendantal » ou « forme objective » du jugement. L'affirmation a donc une valeur métaphysique (7[e]). Car l'introduction des données dans l'ordre absolu de la finalité implique « la connaissance analogique de l'Être absolu comme terme supérieur et ineffable de cette relation... Or l'appartenance nécessaire à l'objet nécessaire de la pensée est la suprême garantie spéculative qu'exigent les philosophies critiques ». Conclusion : « l'affirmation de l'Être transcendant, comme Fin dernière (et corrélativement comme cause première), non moins que le caractère d'absolu ontologique qui rejaillit de là sur les données contingentes elles-mêmes, ne relèvent pas seulement d'une nécessité « objective-pratique »... mais avant tout d'une nécessité « objective-théorique » de la raison » (8[e]). Tout problème critique « ultérieur devient non seulement fictif, mais impensable » (p. 428). Car ôter la réalité ontologique des objets pensés équivaudrait à supprimer la possibilité même de la pensée objective que tout le monde admet comme donnée initiale du problème critique.

Conclusion générale : Envisagé, tant du point de vue critique, que du point de vue dogmatique, l'aristotélisme thomiste s'avère suffisant et nécessaire pour résoudre le problème de la connaissance. C'est qu'il « réunit en soi, pour l'essentiel, la part de vérité de

toutes les autres « solutions historiques », sans rien contracter de leurs impuissances ou de leurs antinomies plus ou moins latentes » (p. 461). Ce qui ne signifie pas que le Thomisme n'ait rien à glaner dans la philosophie contemporaine. Une Scolastique profondément avertie « des essais ingénieux mais dispersés de l'épistémologie contemporaine » (p. 462) saurait tout en n'abandonnant rien de ses essentiels principes, s'enrichir des éléments de vérité et de vie qui confèrent une certaine durée aux systèmes d'aujourd'hui. « Qu'il s'agisse du Néo-kantisme, ou du Néo-hégélianisme, ou du Phénoménisme intégral, ou du Pragmatisme, ou du Bergsonisme, ou du Nouveau Réalisme anglo-américain, elle apporterait, plus souvent qu'on ne le croit, non pas des hottées de solutions toutes faites, miraculeusement préformées dès le moyen âge, mais du moins des principes généraux de solution et une orientation vers des routes praticables » (p. 462).

*
* *

Dans cet exposé, certainement très dense, nous avons visé à mettre en relief toutes les articulations vraiment importantes de « Thomisme devant la Philosophie critique ». Il ne s'agissait point, en effet, d'écrire de chic un compte rendu plus ou moins fidèle, il fallait bien plutôt se montrer exact jusqu'au scrupule. Complet aussi, autant du moins que le comporte une étude critique. Nous n'avons donc pas craint de multiplier les références, d'insérer dans notre développement les textes de l'auteur, qui nous ont paru le plus significatifs. Et nous n'avions ici que l'embarras du choix, car la pensée du P. Maréchal est trop profondément personnelle pour ne pas se couler en un style ayant du cachet.

Ce cinquième cahier renferme, on l'a vu, un préambule critique, et deux thèses fondamentales, dont l'une se développe sur le plan dogmatique et l'autre sur le plan critique. Dans le préambule, le P. M., à la suite d'Aristote, de saint Thomas, et sans doute aussi, en s'inspirant de ce qui se trouve de plus profondément vrai dans *L'Action* de M. Blondel, fait puissamment ressortir ce qu'implique d'absolu et de nécessaire le phénomène relatif et contingent de la pensée humaine d'un chacun, du vouloir humain d'un chacun. Son analyse relativement brève mais très riche, révèle, en pleine clarté, l'inintelligibilité foncière du pur phénoménisme.

Dans sa première thèse, celle qui se développe sur le plan dogmatique, et que contient le Livre II (p. 54-385), le P. M., affirme en substance que l'aristotélisme thomiste est capable, et seul capable,

de résoudre avec succès tous les problèmes essentiels que pose le fait de la connaissance humaine. Voilà certes une affirmation absolue. Dans ses trois premiers cahiers, l'auteur s'est appliqué à en montrer la vérité par l'étude doctrinale des systèmes anciens, médiévaux et modernes, plus ou moins distincts du thomisme péripatéticien. Il ne les a pas étudiés en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais en fonction de celui qui a ses préférences, préférences au reste fort légitimes. Tout autre a été la méthode de M. Gilson en présence de la pensée philosophique de saint Bonaventure, tout autre encore celle du P. E. Longpré en face de la philosophie de Duns Scot. Le P. E. Portalié, lui aussi, s'était gardé soigneusement, lorsqu'il présentait aux lecteurs du Dictionnaire de Théologie Catholique les grandes lignes de la philosophie de saint Augustin, de la concevoir et de la juger en fonction de celle de saint Thomas. Quant à la métaphysique anselmienne, Filliatre, Koyré, Mgr Grabmann, Bainvel et tant d'autres, ont su l'apprécier en elle-même et pour elle-même. Au surplus, au point où en est la science des philosophies médiévales, il n'est guère prudent d'exalter l'aspect aristotélicien du thomisme jusqu'à oser affirmer qu'il « réunit en soi, pour l'essentiel, la part de vérité de toutes les autres » solutions historiques (p. 461). L'imprudence serait bien diminuée, presque nulle même, si le thomisme décrit par le P. M., n'était point trop coupé de ses sources augustiniennes, s'il était plus et mieux que l'aristotélisme thomiste, bref, s'il recouvrait toute la doctrine philosophique de saint Thomas. Je sais qu'un des buts du P. M. est de faire bénéficier le thomisme des richesses assimilables de la pensée kantienne et postkantienne, et le but vaut d'être poursuivi. Mais il y a des richesses assimilables, aussi, dans la pensée prékantienne, celle d'un Leibniz, d'un Descartes et d'un Pascal; il y a des richesses assimilables dans la pensée médiévale d'un Duns Scot, d'un saint Bonaventure, d'un Alexandre de Halès, d'un Matthieu d'Aquasparta, d'un Olivi, d'un Hugues et d'un Richard de Saint-Victor, d'un saint Anselme, et surtout d'un saint Augustin. Plusieurs de ces richesses, au reste, ont pu passer dans la théodicée, voire dans la psychologie de saint Thomas. Seulement, il ne faut pas oublier que dans la mesure même où il s'est ouvert à des éléments doctrinaux extrapéripatéticiens, augustiniens ou autres, le thomisme est devenu plus et mieux qu'un aristotélisme thomiste.

En insistant avec puissance sur les postulats ontologiques, ou l'immense à priori tant objectif que subjectif, de la connaissance humaine, le P. M. a su, d'une manière très personnelle, discerner un des centres générateurs de la métaphysique thomiste. Nous voulons

parler de cette dialectique ascendante et féconde qui consiste en un double mouvement réflexif de l'esprit ; mouvement orienté vers les conditions extérieures et inférieures de la sensation ou de la pensée, mouvement dirigé vers les conditions intérieures et supérieures de la sensation ou de la pensée. Le premier mouvement réflexif constitue une affirmation absolue des objets et de l'Objet transcendant, le second une affirmation absolue du sujet humain et du Sujet transcendant. Il y a de l'explicite et de l'implicite dans cette double réflexion intellectuelle, et donc aussi en cette double affirmation. En tant qu'elle remonte vers ses conditions extérieures et inférieures, l'intelligence, grâce au concours de la sensibilité, rejoint l'individu matériel existant, dont il affirme explicitement la réalité objective ; quant à son rapport à une existence nécessaire, l'intelligence n'en peut d'abord prendre qu'une connaissance implicite. Il faudra donc raisonner et mettre en exercice, sous tel ou tel de ses aspects, le principe de raison suffisante pour parvenir à une connaissance explicite de l'existence de Dieu. Affirmer que le rattachement des êtres contingents à l'Être nécessaire s'opère explicitement en vertu du seul principe d'identité serait gravement errer, à moins d'inclure en ce principe, les lois premières de causalité efficiente, exemplaire et finale, bref, le principe même de raison suffisante. En tant qu'elle aboutit à Dieu, la dialectique de notre esprit nous élève des objets contingents à l'Être nécessaire et transcendant. Elle est nécessaire d'une nécessité synthétique et objective ; *synthétique,* puisque nous passons par elle du même au différent ; *objective,* puisque ce passage est commandé par le principe de l'intelligibilité totale de l'être, et non pas seulement par les catégories subjectives de l'intelligence humaine. Cette dialectique en vertu de laquelle nous passons de l'affirmation implicite de Dieu à une connaissance explicite, le P. M. la dit analytique. A tort pensons-nous. Mais s'il l'appuie vraiment sur le principe de raison suffisante, il importe peu, car alors subsiste l'indispensable caractère à posteriori de la preuve de Dieu. Ce qui nous paraît réellement manquer dans cette montée intellectuelle à partir des objets matériels jusqu'à Dieu, c'est la solidité du point de départ. Car, d'après le P. M., même dans son mouvement de retour vers l'image et l'objet matériel, l'intelligence ne perçoit rien de cette image concrète ni de cet objet matériel, ce n'est point *sa* connaissance mais celle de la seule sensibilité qui atteint véritablement celle-là et celui-ci. Et donc, la liaison intellectuelle reste impossible entre la forme abstraite et l'objet matériel d'où elle est abstraite. Toute attribution de prédicats abstraits à n'importe quel objet matériel et concret devient par là même entièrement inintelli-

gible. Injustifiée, dès lors, s'avère toute affirmation positive et absolue, impossible toute objectivation, à l'endroit des réalités matérielles. Il s'agit, est-il besoin de le noter, d'affirmation ou d'objectivation intellectuelle. Comment, dans ces conditions, la dialectique intellectuelle trouverait-elle, dans les objets matériels, un point de départ véritable ? Mais, répliquera le P. M., si l'intelligence *elle-même* ne connaît rien des singuliers matériels comme tels, en expérimentant du « dedans l'immatériel, elle se heurte au matériel », l'atteignant « comme une condition restrictive du jeu autonome de l'immatériel » (p. 168). Ainsi, nous ne connaîtrions intellectuellement les réalités matérielles senties et sensibles que commes *pures* limites de l'activité de notre esprit. Est-ce là affirmer quelque chose qui se puisse soutenir en dehors d'un système d'idéalisme *acosmique ?* Est-ce là, même, affirmer quelque chose qui se puisse penser ? Notre activité intellectuelle pourrait-elle se percevoir comme limitée par le matériel sans rien percevoir du matériel qui la limite ? Il y a bien ici une véritable impasse.

On vient de s'expliquer sur le mouvement réflexif grâce auquel l'intelligence remonte vers les conditions extérieures et inférieures de la connaissance. Quant au mouvement réflexif par lequel elle s'élève vers ses conditions intérieures et supérieures, la doctrine du P. Maréchal est plus heureuse. Le point de départ en est irréprochable, car, à l'encontre de plus d'un scolastique, il admet une « connaissance *implicite* (ou « exercée », « vécue ») du moi en acte ; donc du moi comme existence, et aussi du moi comme essence pour autant que cette essence est en acte second dans l'*operari*. Volontiers donc admettrait-il « que l'on parlât d'une « intuition obscure, ou vécue » du moi dans l'acte direct d'intellection ». De plus, déclare le P. Maréchal, la réflexion « n'est pas, pour moi, la simple reconsidération du contenu objectif de la connaissance directe, mais la perception *explicite* du rapport existant entre ce contenu et le sujet en exercice. Elle est donc, au sens propre, une « intuition intellectuelle » du sujet en acte »[1]. Tout cela nettement admis, l'affirmation absolue concernant le sujet spirituel humain se comprend aisément. La liaison intellectuelle entre les idées générales formées à partir de notre expérience mentale et les divers sujets humains est assurée. L'objectivité elle-même est donnée. Reste à en rendre pleinement raison. Et c'est à quoi s'applique avec grande profondeur le P. Maré-

1. Les quelques lignes qui précèdent ne sont point extraites de l'ouvrage ici analysé, mais d'une lettre que l'auteur a bien voulu nous envoyer à l'occasion de notre compte rendu de cet ouvrage paru dans le *Gregorianum* d'avril-juin 1927.

chal en scrutant la finalité essentielle de l'affirmation absolue. Ici encore, la simple analyse du donné humain ne suffirait pas pour aboutir à la connaissance explicite du Sujet transcendant, du Premier intelligent et du Premier voulant, il y faut le levier du principe de raison suffisante, un véritable raisonnement à posteriori. Mais, donné ce levier, la dialectique ascendante réussit pleinement à démontrer l'existence de Dieu. C'est en lui seul, souverain être, que les degrés d'être trouvent leur pleine raison suffisante, en lui seul, vérité et bonté subsistantes, que la *tendance essentielle* de notre être spirituel trouvera de quoi se satisfaire. Non que la possession par « vision intuitive » puisse *naturellement* être le terme de cette tendance, mais en ce sens qu'une possession de Dieu inférieure à cette vision est absolument requise pour que l'homme puisse réaliser la perfection naturelle de ses facultés et atteindre à la béatitude naturelle.

Blaise Romeyer.

Vals.

« ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE[1] »

par O. Lemarié.

M. Lemarié, professeur aux écoles Massillon, Fénelon et Bossuet, a publié en 1927 une *Esquisse d'une philosophie,* dont l'intérêt dépasse celui d'un simple Manuel. L'ouvrage manifestement a été enseigné. Les matières qu'il traite couvrent le champ ordinaire d'un cours de philosophie préparatoire au baccalauréat et il contient presque toutes les questions du programme. Cependant cette *Esquisse* ne veut pas être un simple livre de texte, un livre à apprendre, un aide-mémoire. L'auteur s'efforce de repenser par lui-même les grands problèmes de la philosophie et vise à faire penser son lecteur, qu'il soit jeune ou d'âge mûr. Cette préoccupation est si grande que, par un gageure incroyable, dans ce gros volume de 500 pages in-8°, imprimé en caractères minuscules, on ne rencontre pas de citations [2], à peine un nom de philosophe : aucun intermédiaire ne doit s'interposer entre le lecteur et l'objet sur lequel on veut le faire méditer. D'autre part celui qui s'offre comme guide en ces démarches délicates est certainement un esprit délié, fin, très averti de toutes les préoccupations modernes, comme de toute la philosophie moderne, esprit d'ailleurs très personnel, très « typé » (sit venia verbo), champion conscient et résolu de tendances que d'aucuns s'imaginaient peut-être périmées chez les catholiques français, mais qui tout au contraire semblent de plus en plus vivaces et dont l'ouvrage de M. Lemarié, ne manquera pas de passer pour le manifeste.

On devine dès lors tout l'intérêt que présente l'ouvrage. Sans vouloir du tout en faire une critique complète, nous examinerons sa méthode et ses principes métaphysiques, laissant à d'autres le soin d'étudier le reste.

1. O. Lemarié, *Esquisse d'une philosophie*, in-8°, VIII-494 pp.; Paris, Alcan, 1927; 40 francs.

2. Sauf Leibniz et Newton cités une fois chacun à propos de musique et Pascal dont on rapporte trois paroles qui courent partout.

*
* *

M. L. écrit très justement du philosophe « que, ce qu'il cherche, c'est moins la totalisation du savoir humain que son interprétation résumée, la signification générale de l'existence ». Et c'est parfait. De même quand il affirme la nécessité de sérier les questions, de ne pas vouloir les traiter toutes à la fois et « que les problèmes se commandent en un ordre naturel, qu'ils ont leur suite ». Mais quelle est cette suite et comment la présenter, comment en d'autres termes faut-il procéder pour faire « comprendre » au sens plein de ce mot, — que définit parfaitement l'auteur, p. 231-236, — les éternels problèmes du monde, de l'âme et de Dieu?

M. L. ne veut d'autre point de départ que le Moi : « Rien ne peut exister pour moi, qui n'entre en quelque manière dans le champ de mon expérience personnelle, et n'ait (directement ou indirectement) marqué sa trace en mon être; je ne m'explique que par le Tout, et je dois retrouver en moi l'empreinte et l'action du Tout ». Cela posé, l'auteur aborde la psychologie. Dans celle-ci, qui occupe plus des deux tiers de l'ouvrage et qu'il divise en Psychologie individuelle et en Psychologie sociale, il étudie la première en lui réservant un traitement de faveur, d'abord dans les phénomènes d'activité jusques et y compris la volonté consciente, puis l'affectivité, puis la connaissance. La logique, la métaphysique et la morale sont traitées ensuite, d'une façon ne disons pas superficielle, mais assurément très sommaire. Tel est en deux mots le dessin général de l'ouvrage.

Nous admettons tout à fait que la philosophie doit se mouvoir et donc être présentée dans un plan qui soit au-dessus de l'histoire. Mais beaucoup des problèmes qu'elle pose, du moins les plus difficiles, et qui dépassent le bon gros bon sens, peuvent-ils être compris, rendus intéressants et intelligibles, si on les dégage totalement de l'examen et de la critique des philosophes qui les ont soulevés et traités? Bien plus, puisqu'il s'agit ici d'éveiller des esprits à la vérité, de leur en faire prendre le goût, de les former et de les habituer à la conquérir par leurs propres moyens, n'est-il pas indispensable d'en présenter les divers aspects et d'exposer aussi les diverses manières dont les grandes questions ont été envisagées par les diverses philosophies? Il est évidemment nécessaire de donner avant tout une doctrine qui se tienne; mais, pour l'établir, comment procéder, sinon en l'éprouvant au contact des pensées différentes en faisant voir sous quels angles la réalité a déjà été vue? Et pense-t-on faire œuvre de formation vraiment scienti-

fique en philosophie, si l'on n'offre jamais à l'esprit la contre-épreuve critique, si l'on ne lui ouvre qu'un sillon tout individuel, selon un mode uniforme et unilatéral? Comme si la philosophie se pouvait traiter à la manière de la Mathématique !!

M. L. nous promet un autre volume qui contiendra « l'histoire des problèmes ». De quel secours sera-t-il à l'*Esquisse* dont nous parlons, on le pressent à peine. Si cette histoire devait synthétiser dans une vue d'ensemble ce qui aurait été exposé et critiqué fragmentairement dans le Cours général, on verrait sa raison d'être mais aussi qu'elle ferait double emploi avec lui. Si elle est elle-même une histoire critique, elle condamnera le lecteur à un travail, parallèle à l'étude de l'*Esquisse,* qui sera fastidieux. Si elle n'est pas critique, mais seulement un exposé, elle n'aura que l'intérêt de l'histoire pour l'histoire, l'intérêt du kaléidoscope qui, pour le métaphysicien, compte fort peu... Puisque l'ouvrage est avant tout un ouvrage d'initiation, il y a là, me semble-t-il, pédagogiquement parlant, un sérieux déficit.

D'autre part, le Moi, s'il est la première et la principale source où doit s'alimenter la pensée philosophique, n'est pas la seule, et nous ne saurions accepter cette assertion de M. L. : « La seule donnée immédiate, c'est le Moi, tout le reste est inféré » (p. 434 . Nous admettons comme hors de conteste et définitivement acquis la perception *immédiate* du Moi substantiel, qu'elle est à la base de toute vie psychologique, que toute connaissance l'implique et que l'analyse réflexive, portant sur la donnée immédiate de conscience, donnée concrète confuse et complexe, nous permet d'en discerner les éléments. Avec le R. P. Gardeil, dans son grand ouvrage sur *la Structure de l'âme et l'Expérience mystique,* nous tenons fermement cette doctrine : « C'est bien la substance de l'âme, non pas sa substance abstraite, sa nature, mais sa substance réelle, existante, concrète et vivante qui est finalement expérimentée au terme de l'observation de conscience. L'âme, par elle-même, se saisit elle-même, non tout entière, mais elle-même. Elle se perçoit elle-même directement à la source de ses actes intellectuels... L'âme peut donc édicter dans toute sa vigueur réaliste son verdict : Je perçois expérimentalement que c'est moi qui pense, moi, c'est-à-dire l'être, la substance concrète et réelle que je suis ». Et en note, il ajoute : « Cette expérience fournit ainsi le sujet même dont traite la psychologie, comme la sensation fournit à l'intelligence l'*ens mobile,* sujet de la physique. C'est pourquoi, dans le premier chapitre du premier livre *De Anima,* saint Thomas en fait état pour se donner le sujet de son étude : « Haec autem scientia est certa : hoc enim quilibet

« experitur in seipso, quod scilicet animam habeat, et quod anima « vivificet ». Inutile de disserter sur un sujet chimérique, il faut un donné. Ce donné, c'est l'expérience psychologique individuelle qui le découvre et le livre ensuite à la psychologie scientifique. « En ce sens » (c'est-à-dire, en se plaçant au point de vue des consciences personnelles, des esprits concrets et individualisés), « c'est bien le « Moi, et non la pensée, qui mérite d'être considéré comme la « première et immédiate donnée de la psychologie » (W. James)[1].

De plus, c'est bien dans notre Moi que nous puisons le prototype, le point de départ, l'analogue premier, dans l'ordre logique et chronologique[2], de toutes les grandes idées métaphysiques de cause, de fin, de substance, d'identité... comme de tous les attributs métaphysiques et moraux dont nous doterons l'essence divine. D'où notre connaissance des réalités supérieures sera nécessairement et congénitalement entachée d'anthropomorphisme.

Mais lorsque M. L. vient nous affirmer qu'en définitive nous ne connaissons que nous-mêmes : « Renonçons une bonne fois à la folle prétention de posséder l'intime des êtres : jamais nous ne pourrons nous quitter pour sentir ce qu'ils sont pour eux. Ce serait devenir eux. Comprenons que l'unique objet de notre connaissance, c'est l'ensemble des relations que nous avons avec les êtres, mais non pas ces êtres en eux-mêmes » (p. 414), — on ne saurait trop vivement protester soit au nom de la psychologie soit au nom de la métaphysique fondamentale. L'idée de son moi distinct ne se construit chez l'enfant que par l'opposition à ce qui n'est pas lui, par réaction contre l'action de l'*Autre* sur lui ; et quelque difficulté que l'on ait à expliquer psychologiquement l'idée d'extériorité, celle-ci constitue une donnée, un point de départ qu'il s'agit non de supprimer, mais d'expliquer. M. L. d'ailleurs l'accorde tout le premier, p. 439-440, lorsqu'il parle de « l'existence d'un monde extérieur ». Mais quand il s'agit de connaître quelque chose de sa nature, nous répondre que « l'objet est connu d'abord comme un système cohérent d'expériences sensibles... Il est un tout mental que j'extériorise en le considérant comme la cause provocatrice de mes sensations. Ma perception s'achève en une situation de l'objet » (p. 182), — cela équivaut à affirmer sans aucune preuve un idéalisme radical qui évidemment n'explique rien. Je dis : « sans aucune preuve » ; c'est plutôt « en se contredisant » qu'il faudrait dire : toute la description — très fine dans les détails — que nous donne

1. *La structure de l'âme...*, t. II, p. 120 ; Gabalda, 1927.
2. Mais non pas évidemment dans l'ordre ontologique de l'être, ni dans celui de la réflexion scientifique, une fois établie la théorie de la participation.

M. L. de la perception, n'est-elle pas fondée tout entière sur la « résistance », qu'il traite, bon gré mal gré, au sens le plus objectif du sens commun? Alors?

La métaphysique proteste plus vivement encore contre ces explications. Tout à l'heure, nous entendions M. L. nous dire : « Jamais nous ne pourrons nous quitter pour *sentir* ce qu'ils [les êtres] sont pour eux ». Une telle affirmation vaut assurément de la sensation; mais à la prendre dans son contexte, elle réduit d'emblée la connaissance à la sensation et ne laisse place aucune à la connaissance intellectuelle, — ou elle ne signifie rien. D'ailleurs qu'on n'aille pas croire à un lapsus : telle est bien la pensée de M. L. qui inspire au fond tous ses chapitres sur l'idée, p. 200-214. Pour lui, l'idée ne nous fait connaître nullement la nature des êtres; elle « est une attitude active et affective correspondant à un système personnel de représentations et notions » (p. 203); elle « peut être conçue comme une condensation d'expérience, un système acquis d'attitudes » (p. 206). Elle se réfère toute au moi et à un moi empirique, à une expérience qui ne nous livre que le fluent et le devenir.

Car la raison, comme faculté de l'absolu, n'existe pas pour M. L. La raison, dit-il, c'est à propos de toute pensée notre besoin de nous retrouver nous-mêmes (p. 245). « C'est sa propre structure que l'esprit, malgré lui, projette sur la Nature. Elle ne lui est intelligible que si elle peut entrer en ses cadres. Dans la mesure où elle les déborde, elle échappe à ses prises » (p. 248). Aussi, parlant du principe d'unité et du principe d'identité, l'auteur se demande : « Cette objectivation des exigences de notre esprit est-elle légitime? Le besoin de l'esprit est-il nécessairement la loi des choses? » A quoi il répond, confondant, comme tous les empiristes, le principe d'identité et le principe de substance : « Non. De quel être de la nature sommes-nous fondés à dire qu'il soit rigoureusement un et identique »? (p. 246). D'où comme conclusion : ces principes que l'on a appelés « directeurs de la connaissance », principes d'identité, de causalité, de finalité, — dont au reste M. L. donne des énoncés étranges[1], — s'ils sont bien formels, ne peuvent être dits ni généraux, ni nécessaires, ni évidents, ni spécifiques : ils ont « à se concilier avec un fait indiscutable, l'existence de la pensée déraisonnable » qui entraîne pour nous le désordre, l'inconséquence et une

1. Le principe de causalité est ainsi énoncé sous trois formes que l'on nous dit équivalentes : « Tout a une cause, tout a un effet, tout est incessamment effet et cause ». Et de même le principe de finalité : « tout a un but, tout est voulu, tout n'est qu'un moment dans la réalisation d'un but commun ». Ces formules ne sont ni équivalentes, ni pour la plupart au moins universelles, nécessaires et évidentes.

grande misère; mais surtout ils sont limités par « le sentiment invincible de cet irrationnel foncier qu'est notre liberté » (p. 259-250).

A lire de telles propositions, un scolastique ne manquera pas d'être complètement dérouté. Et à combien juste titre. Non seulement M. L. n'est pas dans la ligne scolastique, mais il en prend le contre-pied, tout au moins dans sa théorie fondamentale de la raison. A la place du réalisme métaphysique, il nous dilue, en une langue d'ailleurs élégante et dans un style toujours concret et imagé, un empirisme nominaliste[1] qui dénie à l'abstrait et à l'universel toute correspondance objective avec un dehors, et qui ignore l'ordre nécessaire des essences pour ne considérer que la représentation unique de l'individu, voire de l'individu matériel. — Aucun soupçon chez lui de ce qu'est l'abstraction métaphysique telle que la définissent Aristote et les scolastiques, et qui met l'esprit en possession

1. Sur la notion du nominalisme, qu'on nous permette de renvoyer à ce que nous avons écrit dans les *Archives*, vol. IV, ca. 4, p. 92 sqq. Comme le dit le P. Longpré, que nous citions alors : « il importe de protester contre la méthode antihistorique et arbitraire de certains écrivains modernes qui regardent comme doctrine nominaliste, tout ce qui ne cadre pas avec leur système étroit ». Parmi ces écrivains, il convient assurément de ranger le R. P. Gredt, pour qui : est nominaliste *à priori* toute théorie qui ne fonde pas l'analogie de l'être sur l'individuation par la matière (*Divus Thomas,* de Fribourg, 1927, p. 360). Évidemment il suffirait de s'entendre sur les définitions! Mais celle-ci heureusement ne sera admise par personne en dehors du R. P. — Quant au fond de la question voici le raisonnement de cet auteur : Supposez avec Suarez que le principe de l'individuation est la réalité complète de la chose, « dann ist freilich nicht einzusehen, wie es ein den verschiedenen Dingen gemeinsames Wesen geben könne und wie man dieses Wesen aus den Dingen herausziehen könne ». Il est tout à fait regrettable que le R. P. ne le comprenne pas, mais d'autres le comprennent et le prouvent. L'on serait d'ailleurs très heureux de savoir comment il s'en tirera avec les Anges et comment alors il leur appliquera un concept commun d'être... Nous croyons tout à fait que, avec sa théorie de l'individuation, le P. Gredt peut verbalement construire la notion cajétaniste de l'analogie de l'être, mais nous attendons qu'en dehors d'affirmations absolument gratuites il nous montre que cette notion de l'analogie aboutit à autre chose qu'à de l'équivoque pur ou à de l'univoque pur. — Sur la théorie de la connaissance que j'ai supposée dans mes *Institutiones Metaphysicae*, le R. P. écrit : « Eine Erkenntnislehre, die directe Erkenntnis der Dinge verschmäht und behauptet, wir könnten die Dinge nur mittelst der Anschauung unseres Ich erfassen, müsste eigentlich in der Nacht des vollständigen Zweifels endigen ». Ainsi donc j'affirmerais que l'on ne peut rien connaitre que dans l'intuition du Moi ! Et le R. P. me prête ainsi dans l'ordre *logique,* à titre de *medium quod* (sans quoi sa remarque n'a plus de sens), ce dont je parle seulement comme d'une condition *psychologique* (non connue dans l'acte direct) de la connaissance et ce que j'invoque pour justifier dans l'*ordre de la réflexion* la valeur de ma faculté de connaitre !... Exemple nouveau et cruel de ces écrivains et auteurs scolastiques qui n'ont pu encore réaliser ce qu'est le problème critique de la connaissance et comment on doit le traiter !... Il est évident qu'étant donné ce point d'incompréhension de la question, toute discussion ultérieure est inutile.

de l'essence intelligible. La phrase que nous citions à l'instant sur l'idée « condensation d'expériences », M. L. y tient et la répète textuellement ailleurs : p. 224. Et encore : « il n'y a de pensée véritable que la pensée personnelle » (p. 226); la pensée impersonnelle est un non-sens : « Portée à l'absolu, toute notion cesse d'être intelligible. Elle devient pure formule, mais se vide de pensée réelle » (p. 238). Et enfin : « L'idée c'est de nous qu'elle émane tout entière. Sa substance est notre expérience, notre activité, notre effort. Hors de là, elle n'est plus qu'un cadre, une étiquette sur une enveloppe vide... Non, l'idée n'est pas une « vision immatérielle », la conscience prise par l'esprit d'un dessin qui se serait gravé sur lui. Elle est expérience personnelle, ce qui veut dire intuition, mouvement, émotion, désir, réflexion » (p. 428). — Aucun soupçon non plus d'une certitude reposant sur une nécessité absolue, et manifestant une pensée ordonnée à l'être en soi, si bien que le problème de la certitude ne se pose pas pour lui : cf. p. 412-420. — Ajoutez à cela un certain nombre d'opinions à tout le moins étranges, pour ne pas dire d'une orthodoxie fort suspecte, comme lorsqu'il nous représente l'âme de l'enfant à la manière d'une « chose qui préexistait aux parents et qu'ils ont seulement mûrie et libérée » (p. 4); et plus loin : « les individus sont comme des centres qui saillent successivement sur un courant continu de vie; ils dérivent tous de ce courant et ce courant ne subsiste que porté par eux » (ibid.); — ou encore la manière dont il explique chez l'enfant « la croyance à un monde extérieur » : « elle est chez lui, dit-il, à l'intime du mouvement spontané, elle y est comme un souvenir de la vie des aïeux » (p. 173)... Et nous en aurons assez dit[1] pour faire comprendre et comme toucher du doigt à quel point cet ouvrage satisfera peu les esprits avides de fermeté et de précision.

Dès lors il sera très intéressant de voir comment M. L. se tirera en métaphysique du grand problème de Dieu. Cette recherche nous amènera à comprendre ce qui fait avant tout l'originalité du présent ouvrage, — ce que, avec des précautions, sans doute, et en le dépouillant de ses exclusivismes erronés, on peut cependant en retenir, — ce qui enfin peut servir chez lui à définir l'attitude d'un nombre croissant d'esprits.

1. J'ajouterai cependant encore une remarque. Plus haut nous entendions M. L. nous parler de « la folle prétention de posséder l'intime des êtres » : « *ce serait*, disait-il, *devenir eux* ». Et donc très « folle » serait la théorie scolastique de l'assimilation qui prétend justement que notre intelligence en connaissant devient l'autre?... Cependant que penser de la position contradictoire qui admet que, dans la connaissance, il n'y a qu'un terme et non deux? Et croit-on réussir à nous imposer ainsi l'idéalisme radical comme seul raisonnable?

*
* *

S'il est vrai que, pour M. L., notre raison ne peut rien atteindre d'absolu, ni rien de l'Absolu avec un grand A, il ne s'ensuit pas que, par une autre voie, nous ne le connaissions pas d'une certaine façon. « A côté de l'intelligible, nous dit-il, il y a le senti ; à côté du conclu, le constaté ; à côté de la raison, l'intuition ». Mais qu'est-ce que l'intuition? Notre auteur en distingue trois espèces : l'intuition sensible qui se comprend d'elle-même ; l'intuition intellectuelle des axiomes, qui nous donne les évidences formelles ; enfin l'intuition morale, la principale de toutes, à laquelle il va rattacher tout ce qu'il retiendra de la métaphysique. Écoutons-le nous la décrire : « Par le plaisir et la douleur, l'esprit connaît qu'il est originairement tendu et orienté vers les fins. Son effort foncier lui apparaît comme le jeu d'un désir. Son être n'est pas une force indifférente à tout, mais une appétition, une volonté. Ce sentiment d'une tension foncière vers une fin est une nouvelle intuition. On l'a nommée « sens moral ». L'esprit s'aperçoit de plus en plus qu'il ne se meut que parce qu'il est misère, besoin, — qu'il est donc une énergie non pas se suffisant, mais tendant vers sa subsistance, son complément, son bien, son repos. En prenant conscience de son imperfection, il prend conscience du sens d'action qui l'apaiserait. Il se sent fini, et il en souffre : ce qui veut dire qu'il entrevoit confusément l'Infini, comme son bien. Telle est l'intuition morale, et finalement l'intuition de Dieu, car j'appelle Dieu ce qui manque à mon être qui s'écroule : j'appelle Dieu la Plénitude qui m'ébranle vers elle, et que je veux en somme, par le plus profond de mon être » (p. 243).

Nous sommes en effet essentiellement des volontés (p. 235) ; volontés qui disent tendances, orientation vivante, des volontés libres qui constituent des personnes et, à ce titre, des absolus relatifs qui nous rattachent réellement à l'Absolu. L'importance de l'idée de Dieu n'est pas sous-estimée par M. L. ; elle occupe au contraire une place de choix dans son ouvrage. Mais s'il y retrouve « comme la confluence de quatre courants principaux, courant mystique, courant moral, courant intellectuel, courant imaginatif » (p. 430), dont la description contient des notations fort précieuses et dont on ne saurait trop recommander la lecture (p. 430-437), il ne veut y voir qu'un problème *moral* : « Le problème de Dieu, c'est en somme notre liberté qui le pose; et sans elle il ne nous obséderait pas. Il se ramène totalement à cette unique question : l'existence a-t-elle un prix? La vie a-t-elle un emploi? N'est-elle qu'un fait ou a-t-elle une

valeur? L'activité a-t-elle un but? La volonté que nous sommes a-t-elle une destinée? — La réponse à cette question, il est clair que la volonté seule peut la donner » (p. 441). C'est donc en nous et en nous seuls, dans notre Moi personnel et libre, qu'il faut aller chercher Dieu. Une fois Dieu trouvé ou plutôt retrouvé en nous il sera loisible d'interroger l'univers, pour voir s'il ne s'y trouve pas aussi. Et nous l'y retrouverons, en effet, mais en tant que le monde nous apparaîtra comme ayant une fin, une valeur morale, une destinée : en dehors de la justice et de la bonté que nous sommes appelés à faire régner dans la Nature, en dehors du Moral que nous insérons dans sa trame, cette Nature, dans sa réalité physique, est incapable de nous donner le pourquoi de la vie, le sens de la destinée qui seule peut nous mener à Dieu.

A s'en tenir aux données de la raison pure spéculant sur la causalité, ou toute autre idée métaphysique aussi vide aussi morte d'après M. L., il serait donc vain d'espérer connaître quoi que ce soit de l'être premier. Tous les attributs dont je puis l'orner ne sauraient donner âme et vie au concept de Dieu et ne me permettent pas de le distinguer du néant. « Qu'est-ce qui distingue l'Infini du néant? Tous les adjectifs de ma déduction sont les litanies de l'Inconnaissable qui viennent éteindre ma pensée; tous sont venus en effet m'interdire d'en appliquer à Dieu les catégories habituelles. S'ils demeurent seuls, je me trouve devant Dieu exactement comme devant le néant : Dieu est pour moi l'inaccessible. L'Infini, pourrais-je dire, c'est l'Inconnaissable, l'Impensable, l'Ineffable positif : alors que le néant, c'est l'inconnaissable, l'impensable, l'ineffable négatif. Et je ne les distingue l'un de l'autre que par le signe ». Pour démontrer Dieu et s'assurer de pouvoir le connaître en quelque façon, il n'y a qu'une voie, celle qui prend pour point de départ « l'inquiétude de l'au-delà, la soif instinctive d'un Moi infini... le besoin religieux » : telle serait la preuve du cœur et de l'action » (p. 437).

Sans que le mot soit prononcé une fois, c'est toute la philosophie de l'immanence qui est donc ici engagée. Et nous ne la discuterons évidemment pas en cette recension. Nous dirons simplement que la preuve de Dieu par l'expérience morale qui se fonde, non sur la simple inquiétude de l'au-delà, mais sur l'obligation, est une preuve dont nous admettons sans restriction la valeur, dont nous croyons l'efficacité la plus universelle, et qui a le plus profond retentissement dans la vie religieuse des individus comme des sociétés. La conscience du lien qui rattache notre vouloir foncier à notre origine et à notre fin par l'obligation morale, est sans contredit le

fait primordial qui nous donne Dieu et nous fait pénétrer le plus avant dans la connaissance de sa nature. Mais est-ce la seule preuve de Dieu? Non et non. Faute de comprendre l'ordre métaphysique qui transcende à la fois et le physique et le moral, M. L. ne parle nulle part de la contingence comme telle et passe ainsi à côté de la preuve par excellence de Dieu. Je dirai même plus : la démonstration par l'expérience morale n'en est qu'un cas particulier; elle ne vaut en définitive que par la dépendance qu'elle affirme de notre vouloir vis-à-vis de la volonté divine, de notre activité morale par rapport à l'être divin et donc par la contingence. Mais tout autant et au même titre, vaudra la démonstration par la causalité physique, ou par l'ordre du monde. Que des esprits soient accessibles de préférence à tout ce qui se rattache à la vie, au dynamisme finaliste, dont ils appréhendent la réalité en eux-mêmes, rien de mieux ; qu'ils se refusent encore à considérer l'être donné d'un point de vue purement statique, nous n'y contredirons pas davantage; l'être donné n'est pas immobile et en tant que mobile, dans ce qui le constitue intrinsèquement, il dit relation dynamique à sa source, suspension à sa cause, de même qu'ordination à sa fin : aussi l'explication toute fragmentaire et étriquée de l'être fini qui recourt à la limitation de l'acte par la puissance ne satisfera-t-elle jamais un esprit réaliste, qui veut faire au dynamisme sa part, c'est-à-dire la part principale. Et d'un autre côté, rien n'empêche de prendre comme point de départ de la preuve de Dieu notre propre Moi, contingent, mobile, moral et personnel, comme étant la réalité la plus complète qui nous soit le plus accessible.

Mais le dynamisme moral n'est pas le seul et il n'y a pas que le Moi à exister ou que nous connaissions. A côté du moral, il y a le physique et le monde extérieur : celui-ci est en soi et non pas seulement en nous. Comme tel il exige dans l'ordre de l'intelligibilité sa pleine raison suffisante. Or, seule, la contingence en rendra compte par sa dépendance totale vis-à-vis de Dieu dans l'ordre de l'être et son retour à sa cause.

Quant à prétendre que la raison abstraite ne peut rien connaître de la nature de Dieu et qu'elle ne distingue l'Infini positif du néant absolu que par un « signe », cela évidemment fera sourire : de ce que nous ne connaissons rien de Dieu par concept propre, il ne s'ensuit nullement que nous n'atteignions rien de positif de sa nature et que nous en soyons réduits en parlant de lui à de purs mots qui le désignent sans supposer dans la pensée aucun contenu. M. L. ignore évidemment l'analogie, ou, s'il la connaît, il ne la connaît qu'à travers la proportionnalité des Cajétanistes, qui, en

réalité, ne nous donne absolument rien de Dieu, ou qui, lorsqu'elle prétend nous en donner quelque chose, en arrive immédiatement à rationaliser Dieu. Mais l'analogie dit toute autre chose : ni elle ne rationalise Dieu, ce qui serait le fausser, ni elle ne se contente de signifier un au-delà *absolument* inaccessible, *absolument* inconnaissable. Non seulement elle sait ce qu'elle ne peut en affirmer, ce qui ne lui convient essentiellement pas, mais ce qu'elle en affirme, elle l'affirme positivement de lui avec vérité, encore qu'elle n'en étreigne pas toute la vérité. Entre le néant de connaissance et la connaissance adéquate, exhaustive, il y a une infinité de degrés...

Malgré une part appréciable d'éléments excellents dans ce que M. L. nous dit de Dieu, on ne saurait donc du tout consentir à ses exclusives; et la négation implicite de la métaphysique et de la valeur de la raison qu'entraînent ces exclusives n'est pas recevable.

*
* *

Avant de quitter M. L., je me permettrai deux remarques :

1. Le prototype de la réalité est, pour M. L., dans le caractère avant tout personnel de notre Moi : nous sommes des personnes et la personne est la réalité par excellence à laquelle nous rattachons tout. — C'est fort bien. — Mais qu'est-ce qui constitue essentiellement la personne? Est-ce la conscience ou la liberté, comme l'ont soutenu certains, non sans péril de graves erreurs? et ne faut-il l'envisager que dans l'ordre psychologique? — Ou ne serait-ce pas plutôt autre chose, cela même que définissait le vieux Boèce et qui implique toute une métaphysique dont se méfie si fort M. L.? Nulle part je n'ai trouvé de réponse à cette question capitale, qui n'eût pas peu servi à éclairer sa pensée, comme celle d'autres écrivains en renom qui rattachent tout à la personne, sans jamais nous dire ce qu'ils entendent par là.

Aussi bien les théories sur la personne sont multiples. Tous conviennent que la personne est un être individuel, conscient, et responsable. Mais « être individuel » signifie pour les uns, pour Boèce par exemple et toute la scolastique, un support des phénomènes, une « substance ». Pour beaucoup d'autres parmi les modernes, la substance est une notion contradictoire et inintelligible. La personne s'entendra donc dans un sens purement phénoméniste. Ainsi Renouvier admet la personne, il est même le philosophe du personnalisme. Mais pour lui, la personnalité est une pure catégorie, et la substance ontologique, assignée comme fondement à la personne, un pur non-sens. Quelle est l'opinion de M. L. en cette

matière? L'idée de substance scolastique, *ens in se*, ne serait-elle pas pour lui à reléguer parmi les mythes, en sorte que la personne se réduirait dans sa pensée à une synthèse morale, à un système permanent (mais comment?) de relations et de phénomènes conscients? « Sous le voile des sensations », dit-il, nous *croyons* et *espérons* « qu'il y a une réalité capable de porter et de soutenir l'effort... L'existence n'est pas une étincelle sans durée, mais permanence (re-stat). C'est invinciblement que, aidé d'ailleurs par ma mémoire, je *crois* au prolongement de moi-même et du monde qui m'environne. Je suis substance et non fugitive apparence et les choses le sont aussi » (p. 168). Interprétées en fonction d'une métaphysique de l'être, établie solidement par ailleurs, ces paroles pourraient suffire à nous rassurer. Mais, hélas! on cherche en vain cette métaphysique chez M. L. et l'on ne voit pas comment son empirisme dépasse le phénoménisme. Aussi sa notion de personne reste-t-elle finalement en l'air.

2. Comme nous l'écrivions plus haut, d'aucuns pensaient peut-être que les positions prises par M. L. étaient passées de mode, au moins en France. Il leur faudra déchanter. Ce n'est pas parce que le thomisme, voire un thomisme très étroit, très étriqué, un peu une caricature de thomisme, est en honneur dans certains milieux intellectuels, tant ecclésiastiques que laïcs, et qu'un retour de faveur marqué envers la scolastique a pris place en ces derniers temps, — ce n'est pas à cause de cela qu'il faudrait juger ce renouveau très général et très profond. Ne parlons pas de ses exagérations, ni de l'aveugle et intolérable intolérance de quelques-uns de ses protagonistes, ni du champ restreint de ses expériences, ni de son statisme mortuaire, — qui ne laissent pas de nuire grandement au vrai et traditionnel intellectualisme thomiste, comme de créer contre lui d'indéracinables préjugés dans tous les esprits indépendants et personnels, qui comptent. Les Modernistes eurent des difficultés réelles et des exigences fondées auxquelles on n'opposa trop souvent que des raisons d'autorité, alors qu'il s'agissait précisément de justifier l'autorité elle-même, et que celle-ci, par le fait de ses condamnations, était mise en cause. Fasse le ciel que ces exagérations extrinsécistes ne nous préparent pas, à brève échéance, une autre crise moderniste, peut-être pire que la première...

Mais il est trop clair aussi, pour quiconque suit les mouvements de la pensée contemporaine, qu'une masse notable d'esprits n'en croit plus guère que le sentiment, sous prétexte qu'il n'y a de réalité que le personnel; ils ne se complaisent que dans le vague, l'imprécis, l'insaisissable, sous le couvert d'aspirations à l'Infini.

Le goût des idées claires s'affadit, la vogue chez beaucoup n'est plus à la métaphysique, aux idées et aux principes nécessaires qui sont la base de toute vie de l'esprit : elle est à tout ce qui est moral, concret, individuel et contingent. Toutes choses qui seraient excellentes, si l'on gardait le reste et si l'on savait conserver la hiérarchie des valeurs. Mais ces choses deviennent détestables, dès là que le moral prétend absorber le métaphysique et se substituer à lui pour donner son fondement propre à la raison supérieure; dès là que l'abstrait et l'universel passent de nouveau au rang d'idoles ennemies, qui ne nous révèlent rien de l'ordre ontologique; dès là que le nécessaire, voire l'Unique nécessaire, devient fonction du pur confus, d'obscures tendances que l'on s'est enlevé par avance le moyen de discriminer et de juger en méconnaissant la judicature suprême de la raison métaphysique, — qu'il devient en somme fonction du sentiment et du subconscient que l'on baptise intelligence pour les besoins de la cause, — bref fonction de l'irrationnel pur!

Et que telle soit l'opinion de certains, je n'en veux d'autre preuve que ces déclarations récentes où l'on raille ceux qui voudraient « qu'il y ait des natures intelligibles, des concepts, des abstractions rationnelles, auxquels il faut accorder, sous peine d'abandonner l'être et de trahir l'esprit, une valeur proprement et pleinement ontologique, en dépit de quelques réserves intermittentes »; — ou encore les affirmations ou insinuations persévérantes de ceux qui veulent faire dépendre en quelque façon d'une relation implicite à notre fin dernière, à notre destinée surnaturelle, la certitude des principes premiers de la raison ou celle des données expérimentales immédiates. Avec de telles manières de voir, l'on est évidemment tout proche des confusions les plus graves entre le naturel et le surnaturel, tout proche, non moins évidemment, de l'agnosticisme que dénonçait l'Encyclique « Pascendi ». L'adhésion aux principes premiers et aux vérités essentielles de la raison spéculative, la valeur de la connaissance physique, les constatations de fait : tout cela tient et vaut indépendamment d'aucune relation à l'ordre moral et *à fortiori* surnaturel. C'est tout confondre à plaisir et se moquer de soi-même et du public que de supposer le contraire. M. L. ne va pas jusque-là; mais d'autres savent et sauront tirer de ses principes tout ce qu'ils contiennent, c'est à savoir, je le crains, la négation des principes fondamentaux de la métaphysique d'Aristote et de la scolastique authentique, en même temps que de toute philosophie.

Pedro Descoqs. S. J.

Jersey.

« OÙ CHERCHER LE RÉEL[1] ? »

« Il y a deux manières de connaître une chose : soit en l'assimilant aux autres choses, soit en s'efforçant de l'appréhender en elle-même. La pédagogie connaît l'enfant de la première manière ; une mère connaît son enfant de la seconde : comme elle l'aime, elle le connaît, non pas dans la mesure où elle l'assimile aux autres et le réduit à un type ou à une loi, mais dans la mesure exacte où elle l'en distingue, où elle discerne ce qui en lui est irréductible à la loi, ce qui en lui est lui-même et rien d'autre que lui-même » (p. 7). Justifier la valeur de ce second mode de connaissance, en montrer toute la richesse, l'illustrer par des applications particulières, telle est l'idée directrice de ce 9e *Cahier de la Nouvelle Journée*. C'est un axiome reçu depuis Aristote qu'il n'y a de science que de l'universel ; par ailleurs, il n'en est pas moins certain que seuls les êtres particuliers existent dans la nature. Comment résoudre cette apparente antinomie entre l'intelligible et le réel ? Nous touchons ici à la valeur même de la connaissance humaine.

Tout spéculatif qu'il apparaisse au premier abord, ce problème offre encore un intérêt vital, car il s'enracine au plus profond du cœur humain : « Le conflit entre la science et le réel nous apparaît... comme un conflit intérieur et inéluctable entre deux exigences de notre nature, qui l'une et l'autre semblent également fondées, également irréductibles, et dont l'une nous pousse sans cesse du côté du nécessaire, de l'impersonnel qu'exige notre science, tandis que l'autre nous tire du côté de la liberté, de la personnalité que postule notre action » (p. 19).

Rien d'étonnant dès lors que cette question soit intimement mêlée à tout le développement de la pensée philosophique. Le centre de perspective a beau se déplacer avec le souci de l'actualité, l'étiquette changer selon les goûts du temps, le problème n'en reste pas moins identique au fond. Jadis, il se posait aux Grecs à propos de l'un et du multiple. Au Moyen Age, la querelle des universaux était-elle

1. *Cahier de la Nouvelle Journée*, par J. Chevalier, A. Forest, V. Carlhian, A. Bouyssonie, R. Biot, A. Bridoux, A. Rouast, M. Legendre — In-8°, 222 pp. Paris, Bloud et Gay, 1927.

autre chose qu'un débat autour de l'idée générale? Il suffit de parcourir les premières lignes de la *Critique de la Raison pure*, pour voir que l'opposition entre le caractère particulier de l'expérience et les ambitions universalistes de la raison, a servi de point de départ à toutes les recherches de Kant. Aujourd'hui encore, les rapports de l'intuition et du discours restent à l'ordre du jour de la philosophie. Sans parler de Maine de Biran et de Boutroux, qu'on se rappelle les analyses délicates de Newman et d'Ollé-Laprune, relatives à « la connaissance réelle et notionnelle », ou le succès plus récent de l'intuition Bergsonienne.

C'est donc une question déjà ancienne, mais toujours neuve qu'on envisage dans ce cahier, sous une forme originale à vrai dire. A un exposé synthétique, riche en aperçus historiques et en principes généraux de solution, succèdent des applications particulières à diverses sciences. Nul n'était mieux qualifié que M. Chevalier par ses travaux antérieurs, pour diriger une enquête aussi variée, dessiner le plan d'ensemble de la question et lui assigner sa place dans l'histoire de la pensée. Il le fait avec sa maîtrise habituelle, dans une langue imagée et élégante, qui sait intéresser le lecteur cultivé mais non spécialiste, aux problèmes les plus élevés de la métaphysique, sans rien dissimuler de leur profondeur, uniquement en mettant en lumière l'intérêt vital qui s'y attache.

Les titres des divers essais en indiquent suffisamment le but : Forest, *L'idéalisme moderne et le sens du concret.* Carlhian, *Individuel et général.* Bouyssonie, *Vie et réalité.* Biot, *La médecine humaine et l'individuel.* Bridoux, *Le point de vue du psychologue.* Rouast, *L'abstrait et le concret dans le droit.* Legendre, *Liberté et Providence dans la science de l'histoire.* Pour faire mieux ressortir la tendance générale de ce cahier, nous insisterons particulièrement sur l'étude de M. Chevalier, intitulée *La Science et le réel,* qui occupe la première place. Aussi bien, y trouverons-nous le programme et la synthèse de toutes les autres.

*
* *

« La découverte de la pluralité des êtres, ou de l'unité articulée du réel fut la grande innovation de Socrate, l'œuvre propre de Platon et d'Aristote, et, à tout prendre, l'une des plus fécondes et des plus durables découvertes de l'homme » (p. 8). Cependant, dès le début, l'intelligence humaine rencontra une grande difficulté à mouler sa pensée sur cette diversité. Ainsi, Aristote, après avoir reconnu l'existence des individus en tant que tels, n'osa pas affirmer

leur intelligibilité. Selon lui, il n'y a de science que du nécessaire et de l'universel; et dorénavant, cette formule pèsera de tout son poids sur le développement des systèmes philosophiques, quelque opposés qu'ils soient entre eux.

Il est vrai que l'avènement du Christianisme était de nature à diminuer le prestige de cet axiome : proclamer le dogme de la Création et de la Providence, n'était-ce pas affirmer l'intervention de Dieu auprès de chaque être particulier, pour lui donner l'existence et l'action? Puissance et sollicitude universelles, qui supposent évidemment une science s'étendant également à chacun. Or, pour saint Thomas, ce n'est pas l'intelligence humaine, mais la divine, qui est le modèle et la norme de toute intelligence, « comme la science divine est la norme de l'intelligibilité ». « Par là se trouve relevée d'un coup toute la connaissance du singulier chez l'homme même : par là se trouve substitué au primat de l'intelligible, ou plutôt de *notre* conception de l'intelligible, le primat du réel, c'est-à-dire, de l'intelligence en soi, de l'intelligible en Dieu. Pour connaître le réel, pour le chercher là où il est, il manquait aux anciens d'avoir une vue exacte de la condition humaine et des limites de notre pensée. C'est seulement lorsqu'elle se perçoit comme relative que la pensée peut atteindre l'absolu; c'est seulement lorsqu'il se connaît comme fini que l'homme peut s'élever à l'idée de l'infini » (p. 14). Tel est l'apport merveilleux du Christianisme à la pensée païenne, « voilà ce que saint Thomas a ajouté à Aristote; et ce par quoi il l'a transfiguré. Mais tout cela est chez lui plutôt en esprit qu'en formules; et comme l'esprit est beaucoup plus malaisé à saisir que les formules, ce sont les formules de saint Thomas qu'on a répétées, ce sont elles qui ont prévalu. Or les formules sont aristotéliciennes » (p. 14).

Il faut en dire autant de Descartes, quelle que soit son intention d'ouvrir une voie nouvelle à la philosophie. En faisant reposer tout son système sur le *Cogito*, en insistant sur la connaissance du fait particulier, il semble vouloir dépasser l'axiome classique. « Seulement cette vue est en fait masquée... par la méthode mathématique avec laquelle il développe ses intuitions » (p. 15).

Or, c'est précisément ce que les contemporains et les successeurs de Descartes ont admiré dans son système, bien plus que la connaissance de l'individuel et le *Cogito*. Aujourd'hui encore la formule d'Aristote continue à inspirer « tout le positivisme contemporain, qui ne voit dans l'homme que l'espèce, biologique et sociale, — l'animal et le collectif, — mais non l'individu comme tel, ou la personne » (p. 15).

Quelles sont, selon M. Chevalier, les conséquences de cette attitude? D'abord, elle creuse un fossé entre la science ainsi réduite et la conduite de la vie. La nature « réprouve, condamne et annihile toutes les tentatives d'action qui ne sont que l'application de vues systématiques, de théories toutes faites, de recettes générales... L'artiste, comme l'artisan, perçoit et rend l'individuel; d'où la nécessité de l'apprentissage. La morale, comme le droit, est essentiellement une casuistique; d'où la nécessité de l'expérience. Et il serait facile de montrer, si l'on abordait un plus haut domaine, que la religion tout entière, tant dans son objet que dans ses fondements, repose sur la connaissance et sur la pratique du singulier » (p. 16).

De plus, en isolant la science des faits particuliers, l'intelligence côtoie un écueil dangereux : à répéter que l'individu, en tant que tel, est inconnaissable, ne risque-t-on pas d'être amené à penser qu'il est inexistant? Ce qui est la formule même du panthéisme. De l'un à l'autre « il n'y a qu'un pas »; Spinoza l'a fait, à la suite des commentateurs arabes d'Aristote.

Pour éviter ce danger, l'homme doit se tenir à sa place, c'est-à-dire, à son rang de créature, se gardant bien de se substituer à Dieu. Ainsi, conscient de ses limites, respectueux de la hiérarchie des valeurs, il n'érigera pas le relatif en absolu, il ne fera pas de son intelligence la mesure suprême des choses; il n'aura pas de peine à reconnaître, que sa « science du nécessaire et du général laisse partout subsister des lacunes d'intelligibilité », et se borne à une portion du réel, le reste étant *au delà* de la raison, ce ce qui ne veut pas dire, *contre* la raison. L'intelligence parfaite, celle de Dieu, domine les abstractions, les espèces et les nombres; elle « n'a pas besoin de compter, parce qu'elle voit tout et chaque chose dans son individualité propre et dans son ordre. L'intelligible vrai, divin et non humain, n'est pas le genre ni la loi, mais le singulier, l'individuel, et la subsistance de tous ces individuels suivant un ordre infiniment riche, complexe et simple tout à la fois » (p. 43). Le jour où nous aurons compris cela, « au *primat de l'intelligibilité humaine* nous aurons substitué le *primat de l'intelligibilité divine*. Ce n'est plus l'homme, mais Dieu, qui sera pour nous la mesure des choses » (p. 21).

D'ores et déjà, n'assistons-nous pas à une certaine évolution de la pensée dans cette direction? De plus en plus elle tend « à regarder du côté du réel, du côté des faits, du côté des causes, du côté de Dieu ». Ainsi, « le point de vue dynamique ou historique prend une importance chaque jour croissante dans la science. Aux sciences

physiques ou sciences abstraites de la nature, comme l'a vu profondément Cournot, se superposent et se substitueront partiellement peut-être, les sciences cosmologiques, ou sciences historiques du monde, où les faits individuels prennent décidément le pas sur les lois générales, et dans lesquelles les données historiques, les questions d'origine et de fin, en un mot l'idée de temps, passent au premier plan » (p. 22).

Dans le domaine pratique, comme les applications de la science portent sur des objets singuliers et utilisent « des matériaux, non seulement d'espèce, mais de provenance particulière », l'architecte se voit obligé de corriger ses calculs théoriques par un coefficient de sécurité assez élevé. Tant il est vrai qu'à vouloir négliger les facteurs particuliers et accidentels, on courrait grand risque d'aller au-devant d'un échec.

Les mêmes remarques s'imposent, et avec plus de netteté encore, dans le domaine de la vie et celui de la moralité : « Le naturaliste a affaire à des *espèces* particulières, nettement différenciées, qu'il ne peut que décrire, et non déduire. L'historien et le psychologue, comme l'artiste, sans parler de l'éducateur et du chef, ont affaire à des *individus* dont chacun a sa *personnalité* et qui ne peuvent en aucun cas être traités comme un être moyen et anonyme » (p. 26).

La métaphysique elle-même n'échappe pas à cette règle. Sous peine d'aboutir à un idéal abstrait ou à une loi impersonnelle, elle doit partir des êtres réels et concrets, saisis par l'expérience. A ce prix seulement elle s'élèvera jusqu'au « Dieu personnel et transcendant, support, créateur et conservateur de ses créatures, qu'il respecte, qu'il discerne et qu'il aime » (p. 31).

Il n'est donc pas question, cela va de soi, de rejeter la science du général, mais d'établir, parallèlement à ses conclusions, une science des êtres particuliers. Le moyen à employer consistera « à substituer à la démonstration la description ». Encore s'agit-il moins d'un changement « de méthode, — car la méthode descriptive et expérimentale existe, — que d'attitude, de mentalité et de point de vue. Au lieu de prétendre régir le réel, et le construire ou le reconstruire, comme la méthode expérimentale tend encore trop à le faire, il faut s'y plier » (p. 32). Or, cette soumission aux faits suppose avant tout qu'on les observe patiemment et sans parti pris, pour les décrire avec exactitude en eux-mêmes et dans leurs développements. « Comme d'autre part, les faits ne se réduisent pas à des assemblages d'éléments simples, comme ils sont, à des degrés divers ou à des tensions diverses, des synthèses originales, il faut que notre connaissance se moule sur eux, s'assimile à eux, se fasse

semblable à eux, grâce à une intuition synthétique qui les percevra du dedans, qui lira ou s'efforcera de lire dans leur intérieur; au lieu de réduire les faits aux lois, on fera converger les lois vers le fait, afin de l'éclairer » (p. 32). Méthode précieuse assurément, mais rarement applicable, il faut le reconnaître. Aussi, force nous est de lui substituer ordinairement un procédé moins simple, qui permet cependant de tendre vers le même but par un chemin détourné : la méthode de convergence devient ainsi un succédané de l'intuition. Elle consiste à considérer les êtres en variant les perspectives, et à prolonger mentalement les lignes que tracent les différents indices : c'est à leur point d'intersection que se place la vérité cherchée.

Toutefois, la connaissance d'un fait particulier n'est parfaite que si on en connaît la signification, c'est-à-dire, les causes qui l'expliquent. C'est à quoi contribuera l'application du principe de raison suffisante : le plus ne peut pas venir du moins, l'être du néant, l'ordre du désordre. Lors même que nous n'arriverions pas toujours à découvrir la cause adéquate, du moins réussirons-nous à déterminer les « irréductibles qui limitent notre esprit », et cette « ignorance savante » est encore une science.

*
* *

Telles sont, en résumé, les idées principales que développe M. Chevalier; et c'est à montrer cette méthode à l'œuvre, à proposer la réalisation de ce programme, à signaler les résultats déjà acquis ou escomptés, que tendent, chacun sur son propre terrain, ses collaborateurs.

Pour commencer par la philosophie, M. Forest, en comparant ensemble *l'idéalisme et le sens du concret*, fait observer que le singulier reste la pierre d'achoppement contre laquelle ce système vient buter. L'idéalisme reconnaît, en effet, au singulier « la valeur d'un enrichissement et d'un gain, par lequel au possible, à l'indéterminé et au vide s'ajoute l'existence » (p. 69). Il a donc l'ambition de dépasser le domaine de l'abstraction pure. Mais, réduite à ses seules forces, la dialectique est inégale à cette tâche; elle « n'atteint le singulier que par un infléchissement, un abandon même de ses principes » (p. 70), de même qu'il est impossible de tirer de la pensée l'existence par une simple analyse. Ainsi, pour prendre l'exemple de Lachelier, la pensée, telle qu'il la conçoit, est une pure spontanéité, qui ne se suspend à rien d'autre, et qui prétend tirer d'elle-même toute la réalité du monde. En fait cependant, elle ne se

pose qu'à condition d'insérer le réalisme à un moment ou à l'autre de son développement. Sous peine de n'être « que la forme vide et la possibilité abstraite d'une pensée », elle suppose non seulement un acte, mais encore une donnée, sans laquelle elle manquerait de contenu. Tant il est vrai que l'idéalisme n'a de sens que s'il s'adosse à un réalisme subtil peut-être, mais authentique! M. Forest propose de lui substituer un réalisme franc, qui satisfait le rêve d'unité poursuivi par l'idéalisme, en rattachant chacun des êtres de l'univers à une source unique : Dieu.

C'est un souci semblable d'adéquation au réel qui nous vaut une étude originale et fort intéressante du docteur René Biot, sur *la Médecine humaine et l'individuel.* L'auteur n'a rien d'un praticien qui se contente d'appliquer servilement des recettes empiriques, c'est un médecin-philosophe qui raisonne son art. La conclusion à laquelle il arrive par une série d'analyses délicates, quoiqu'un peu abrégées parfois, c'est que la médecine, pour obtenir une pleine efficacité, doit se faire « humaine » et « individuelle ».

Laissées à leurs propres ressources, la physiologie et la pathologie donnent de l'homme une connaissance tellement incomplète qu'elle en devient inexacte. Impossible, en effet, de négliger le rôle capital que jouent les facteurs psychologiques, non seulement dans la guérison, mais même dans la genèse de la maladie et les symptômes qui la dénoncent. Personne ne songe à le contester, lorsqu'il s'agit de ces cas, où « certains médecins, un peu simplificateurs, répondent volontiers au patient : Vous n'avez rien, quitte à lui accorder : C'est nerveux » (p. 123). Mais, il faut étendre cette observation même aux maladies qui proviennent de lésions organiques, car « en toute manifestation physiologique ou pathologique le médecin trouve la signature de l'esprit ». Pensées, sentiments, préoccupations morales sont si intimement mêlés à l'apparition et à l'évolution d'un mal, qu'il ne suffit pas pour le guérir « de plaquer des connaissances psychologiques sur une science animale de l'homme. Non, c'est une science franchement originale qu'il s'agit d'édifier » (p. 125). La médecine ne doit pas être un art vétérinaire plus subtil, il faut qu'elle soit proprement « humaine ». Sans doute dans la pratique, tous les médecins s'inspirent de considérations psychologiques, mais « trop souvent sans le savoir; ils le feraient bien plus efficacement, s'ils en prenaient conscience..., s'ils étaient orientés méthodiquement dans ce sens ».

D'autre part, le malade n'est jamais un être anonyme, ni même « l'homme-moyen », mais un individu bien déterminé, qui a sa personnalité propre; il faut donc que le médecin s'y adapte exactement,

en d'autres termes, la science qu'il met en jeu, doit se faire « individuelle ». La biologie générale, en effet, « constate que chaque être a une originalité organique, qui caractérise son individualité vitale... Les globules du sang de l'un sont agglutinés par tel sérum, alors que les globules d'un autre restent insensibles à ce contact... On sait de quelles précautions expérimentales on s'entoure avant de procéder à cette « greffe de sang » qu'est la transfusion » (p. 128). Voilà pourquoi, la science du général, si utile qu'elle soit au médecin, ne peut pas lui suffire. L'âge, le tempérament, les tendances, le passé, les habitudes, l'hérédité doivent intervenir pour lui dicter le choix des remèdes. Il « doit perpétuellement inventer, nous dirions presque créer, *la* thérapeutique qui vaut pour *ce* malade, qui ne vaut *que pour lui,* mais est *seule valable pour lui.* Ce n'est jamais à coup de formules toutes faites, de recettes et de procédés généraux et impersonnels que le médecin guérit son client » (p. 136).

Une fusion semblable de formules générales et d'adaptations particulières se retrouve dans l'histoire de droit, telle que la décrit M. André Rouast dans son étude sur *l'abstrait et le concret dans le droit.* La jurisprudence est en effet le complément nécessaire de la loi, et dans bien des cas, les appréciations de l'équité viennent mitiger les sentences de la stricte justice. En somme, « la prédominance du concret n'est guère contestable dans notre droit privé français. S'il n'a qu'une place secondaire dans le domaine des institutions, cette place est au contraire en général prépondérante, quand il s'agit de déterminer les conséquences juridiques des faits, et cette prépondérance est accentuée encore en ce qui concerne les actes juridiques » (p. 172).

*
* *

Nous avons rapporté ces témoignages d'un juriste et d'un médecin, pour mettre en lumière le souci de collaboration amicale entre la philosophie et les diverses sciences, qui a inspiré cet ouvrage. Une pareille tentative méritait, semble-t-il, d'être signalée. Ne va-t-elle pas à l'encontre d'un préjugé assez répandu, qui voit dans la philosophie un domaine réservé à quelques spécialistes, curieux de systèmes ingénieux et d'abstractions subtiles, sans attaches avec la vie réelle? Il faut bien avouer que certains auteurs ne font rien pour dissiper cette équivoque : par désir excessif d'originalité, ils semblent prendre à tâche de reconstruire continuellement le monde sur nouveaux frais, et de noyer leur pensée dans une langue obscure, accessible aux seuls initiés. On ne pourra pas adresser ce reproche

à ce cahier, qui montre à l'évidence que la philosophie intéresse tous les hommes et l'homme tout entier.

La conclusion générale qui en ressort, c'est que, dans le prolongement de la science des espèces et des lois, il faut travailler à constituer une science plus complète, qui se rattache à la métaphysique et à l'art en s'adaptant au réel concret, en un mot, une « science de l'individuel ». On ne prétend pas pour autant contester la valeur ou l'utilité de la connaissance de l'universel, « ce qui serait vanité, paradoxe et folie » en face des conquêtes et des progrès constants de la science moderne; on propose simplement d'y ajouter un chapitre nouveau.

Réduite à ces limites précises, la thèse ne peut que rallier tous les suffrages sur la question de fond. Pour être complète, en effet, la connaissance doit tendre, autant que possible, à s'égaler à tout le réel, qu'il s'agisse des essences universelles ou des êtres particuliers. Mais, convient-il de parler d'une « science de l'individuel »? D'aucuns, peut-être, contesteront le choix de l'expression, au nom de l'usage actuel, qui réserve le titre de science à une connaissance remontant à la cause ou au type, et s'exprimant dans une loi générale. D'autres au contraire, protestent contre cette restriction, qu'ils jugent arbitraire. Question de mot et de définition, dira-t-on! Mais, « toutes les révolutions humaines ne consistent guère qu'en cela, écrit M. Chevalier. Songeons à tout ce que représente pour la conscience moderne le terme de « science ». Or, si nous parvenons à réintroduire dans ce mot et sous ce mot toute l'individualité, toute la personnalité qu'on a prétendu en bannir, si nous parvenons à convaincre les hommes qu'il peut y avoir, dans une certaine mesure, science de l'individuel et du contingent, du temps, de la liberté, du miracle, alors, au lieu d'une idole, c'est l'Être même que la pensée cherchera et contemplera dans la science, aujourd'hui rivée au général, au nécessaire, à l'impersonnel, et tournent le dos à l'œuvre de Dieu » (p. 44).

Dans ces conditions, quels sont les rapports qui doivent unir ces deux chapitres différents de la science? Comment les intégrer dans une synthèse unique? On aimerait à trouver ici une réponse à cette double question. Il est vrai que les limites d'un cahier ne comportent guère d'aussi longs développements. En raison même du but poursuivi, ces études n'ont pas l'ambition d'épuiser le problème, mais plutôt de dessiner des horizons nouveaux, ou plus exactement, d'élargir des sentiers encore peu battus.

C'est ainsi que M. Chevalier s'élève, à juste titre, contre le préjugé Kantien, qui fait de notre intelligence une faculté purement

discursive, fermée à toute intuition intellectuelle : « Nous nions que le discursif soit seul intelligible. *Savoir* et *prouver* font deux » (p. 37). Avec « tous les platoniciens, les augustiniens, Descartes et Pascal, Ravaisson et Bergson, Newman et Maurice Blondel », il faut reconnaître « qu'au-dessus de la διάνοια, il y a le νοῦς, au-dessus de la *ratio* l'*intellectus,* au-dessus de la connaissance discursive..., la connaissance intuitive » (p. 37).

A ces témoignages, on pourrait joindre l'autorité de saint Thomas, pour qui ces deux fonctions de l'intelligence « se distinguent comme le parfait et l'imparfait » (II^a II^{ae}, q. 83, a. 10, ad 2), ou « comme le repos et le mouvement » (de Ver. q. 15, a. 1). Si l'homme procède ordinairement d'une manière discursive, c'est bien une supériorité sur l'animal, mais non pas une perfection absolue, car il y a là un déficit de l'intelligence humaine, soumise aux conditions d'espace et de temps. La preuve, c'est que la nature angélique échappe à cette servitude. Dès lors, la saisie immédiate de l'objet reste bien l'idéal de la connaissance. Elle en est aussi le fondement indispensable. Si l'on supprime cette prise de contact avec le réel qu'est l'intuition, sur quoi fera-t-on reposer l'édifice?

Ces observations capitales et si riches de conséquences, sont familières à saint Thomas. Sous peine de fausser la perspective, une synthèse fidèle de sa doctrine doit donc nécessairement en tenir compte. Il n'en faut pas davantage pour compléter heureusement la doctrine aristotélicienne de la connaissance.

A. ETCHEVERRY.

Vals.

II. PSYCHOLOGIE ET ESTHÉTIQUE

I. *La connaissance sensible,* par J. SCHWERTSCHLAGER[1].
II. *La sensibilité musicale,* par L. LANDRY[2].
III. *Psychologie de l'art,* par H. DELACROIX[3].

I

L'ouvrage du Dr SCHWERTSCHLAGER bien qu'assez élémentaire, au point de vue de la psychologie expérimentale proprement dite, contient néanmoins les notions essentielles relatives à la connaissance sensible.

Après une introduction où l'auteur traite des conditions générales des phénomènes de conscience, il aborde, dans une première partie, l'étude de la sensation et de la perception, réservant pour une seconde l'examen des divers sens en particulier, internes et externes.

Ne pouvant ici suivre le détail de ce livre plein de faits, je me contenterai de quelques remarques sur la théorie personnelle de l'auteur, touchant le problème difficile et très controversé de la perception du monde extérieur.

Le Dr S. est partisan du perceptionnisme. Pour lui la connaissance que nous avons des réalités corporelles, si elle n'est pas immédiate au sens le plus strict de ce mot, est pourtant directe, c'est-à-dire qu'elle se termine aux objets extérieurs (le corps du sujet faisant naturellement partie de cet ensemble). Elle n'a pas pour objets des phénomènes subjectifs internes, mais bien des réalités concrètes distinctes des phénomènes de conscience. L'auteur ne se rallie pas pour autant à la thèse vraiment insoutenable du réalisme naïf qui place dans les choses les qualités sensibles formelles. Pour lui, le vert formel n'est pas dans les feuilles des arbres, ni la saveur salée

1. Dr Joseph SCHWERTSCHLAGER, *Die Sinneserkenntnis.* Kösel und Pustet, München, 1924, 300 p.
2. Lionel LANDRY, *La sensibilité musicale. Ses éléments, sa formation.* Alcan, Paris, 1927. In-8°, 210 pp.
3. Henri DELACROIX, professeur à la Sorbonne. *Psychologie de l'art.* Alcan, Paris, 1927, 481 pp.

dans le chlorure de sodium. Sur ce point il est d'accord avec la presque universalité des physiciens et des psychologues contemporains. Il admet avec eux que ces qualités formelles sont des réalités subjectives, conditionnées par des excitations spécifiques venues du dehors et par l'activité du sujet conscient; il ne pense pas que l'idéalisme soit une conséquence logique de cette manière de voir.

Les tenants du perceptionnisme intégral se font de plus en plus rares même dans les milieux néo-scolastiques et l'on s'accorde assez généralement aujourd'hui à reconnaître que l'on peut faire une part à un certain subjectivisme sans être entraîné à l'acosmisme idéaliste. Il m'a toujours semblé extrêmement périlleux de lier logiquement l'extériorité des qualités secondaires sensibles avec la thèse réaliste. Cette attitude hostile à une opinion aujourd'hui classique en psychologie risque, en effet, de pousser à l'idéalisme les esprits que l'on voudrait précisément mettre en garde contre lui. Qu'arrive-t-il en effet?

Persuadez quelqu'un qu'il doit aller logiquement jusqu'à l'acosmisme s'il admet la subjectivité des couleurs et des sons. Un jour cette subjectivité lui paraîtra archiévidente. La peur de la conclusion s'atténuant, il en viendra à l'accepter et se convaincra que l'on ne peut plus échapper logiquement aujourd'hui à l'esthétique kantienne. Je ne puis ici reprendre en détail les preuves de ces assertions. Je me propose de les exposer dans un autre travail dans lequel je compléterai et corrigerai sur divers points mes publications antérieures. J'aurai alors l'occasion de discuter d'une manière plus approfondie l'opinion du Dr S.; mais je voudrais donner ici au moins une idée sommaire de son système. Il repose tout entier sur sa conception de la perception. Celle-ci est pour lui un acte psychique autonome d'ordre sensible, mais distinct de la pure sensation élémentaire; elle est l'intériorisation psychique d'une réalité corporelle concrète, fondée sur des sensations qu'a suscitées un excitant actuel provenant de cette même réalité.

La nature de cet acte psychique spécial, qui se rencontre aussi bien chez l'animal que chez l'homme, serait précisément de faire franchir l'abîme qui sépare le sujet sentant de l'objet corporel senti. « Er soll die Kluft zwischen dem äussern Gegenstand und dem subjektiven Bewusstsein mit Hilfe der Empfindung als eines Bewusstseinsinhaltes überbrücken » (p. 112). Mais comment la perception ainsi comprise peut-elle servir à constituer le fameux pont entre le sujet et l'objet?

Le Dr S. estime qu'il y a lieu de recourir à une sorte de saisie sensible immédiate ou du moins directe de l'*interaction concrète et*

momentanée de l'objet et du sujet : « In der Wahrnehmung wird sich die Seele, aber durch eine besondere Tätigkeit, eben diejenige der Wahrnehmung, der konkreten und momentanen Wechselwirkung mit einem fremden Gegenstand bewusst » (p. 113).

Cette solution élégante du difficile problème de la perception du monde extérieur se recommanderait évidemment par sa simplicité, si elle n'offrait pas à l'esprit critique, me semble-t-il, une insurmontable difficulté. Comment la causalité de l'objet, extérieur au sujet, peut-elle être saisie d'une manière quelconque par une faculté sensible? Cette causalité est formellement une relation et seule l'intelligence peut l'avoir sous ses prises.

C'est dire que la thèse fondamentale du Dr S. me paraît contestable. Il n'est pas le premier à l'avoir imaginée et on aurait aimé à trouver dans son texte quelques références aux auteurs qui ont proposé des solutions analogues. Seule la bibliographie de langue allemande semble lui être familière. Peut-être le Dr S. a-t-il intentionnellement beaucoup réduit les indications de ses sources, pour alléger son texte et ne point se perdre dans la critique d'opinions voisines de la sienne?

Quoi qu'il en soit de cette question particulière, son livre présente un ensemble précieux de données psychologiques sur la connaissance sensible et mérite d'être lu par les critériologistes en quête de solutions pour le fameux « problème du pont ».

II

M. Landry ne s'adresse pas à des débutants. Il nous en prévient lui-même. Il suppose que le lecteur est au courant « des principaux travaux sur la matière, tout au moins de ceux de Helmholtz, de Riemann, de Gurney, de M. Maurice Emmanuel, des études de Wallaschek et de Stumpf sur la musique primitive, des livres de Combarieu, etc. » (p. 5). Cet *et coetera* devrait même être compris d'une manière assez large, aussi nous demandons-nous si, en France, où la musicologie technique a si peu d'adeptes, M. Landry a des chances d'être parfaitement saisi par de nombreux lecteurs.

Le sous-titre indique la division du livre. Les cinq premiers chapitres, d'un caractère plutôt analytique, traitent des éléments de la sensibilité musicale : son pur, rythme, échelles, contrepoint, harmonie et timbre. Les trois derniers plus synthétiques exposent les idées personnelles de l'auteur sur la formation de cette sensibilité, sur la musique appliquée et la musique autonome, etc. Les con-

clusions auxquelles sauteront sans doute bien des lecteurs pressés, rebutés par les chapitres plus difficiles du début, traitent des systèmes formalistes, de la musique expression des sentiments, du dualisme artistique et enfin de la valeur de la musique. Ample matière, on le voit, pour un volume de 250 pages, où, à mon sens, trop de questions épineuses sont abordées pour être suffisamment poussées. Les raisonnements de M. Landry auraient gagné en clarté s'ils avaient été exprimés d'une façon plus explicite et plus didactique. Nous pensons aussi qu'il a une tendance à subtiliser et à se perdre dans des raffinements d'ingéniosité. Cherchant la cause du sentiment de bien-être particulier que détermine l'audition d'un son pur, il écrit : « Faut-il la rapprocher du soulagement, du bien-être obtenus par les massages vibratoires? Chacun a pu constater combien il était délassant de poser des pieds fatigués, serrés longtemps dans des chaussures trop étroites, sur une surface vibrante; ne peut-on admettre que des vibrations modérées, communiquées à la boîte cranienne, exercent une influence favorable et provoquent par suite une euphorie particulière? » Il nous semble que la genèse de l'émotion agréable causée par un son musical doit se chercher beaucoup plus sur le plan psychologique que dans le domaine de la pure physiologie. M. Landry est plus heureux lorsqu'il note les associations qui existent certainement entre la musique et la vie sexuelle. Sans être comme cet empereur de Chine, dont il cite l'exemple, que le son du gong suffisait à faire entrer dans l'extase amoureuse, chacun a pu faire l'expérience du caractère étonnamment « prenant » qu'ont à ce point de vue très particulier certaines voix et certains genres de musique.

Les conclusions de M. Landry nous ont paru particulièrement intéressantes. Elles remplissent une trentaine de pages de pensée drue, subtile et suggestive. Il faudrait reproduire tout son texte ou du moins de très larges extraits pour donner une idée de sa manière. Ce qu'il a écrit sur la musique « expression de sentiment » est tout à fait exact : « Même réduite à une suite de sons, une phrase musicale n'existe comme telle, ne prend vie que si on l'exécute d'après un *certain sentiment* qui se révèle par une rapidité plus ou moins grande du mouvement, par une gradation ou une alternance de force, de douceur, de liaison ou de détachement; la question se posant aussi bien lorsque la phrase doit être jouée par un instrument mécanique. De ces éléments, vitesse, force, mode d'attaque, la valeur et la personnalité d'une phrase dépendent beaucoup plus que d'éléments purement acoustiques. L'assertion que, jouée rapidement, la Marche funèbre de Chopin prendrait un tout autre cara-

ctère — assertion dont on s'est servi pour nier le caractère d'expression explicite de la musique — ne néglige qu'un fait : c'est que, jouée rapidement, ce n'est plus la Marche funèbre de Chopin » (p. 188). Bien justes également les réflexions de M. L. sur la puissance si fortement émotive de pièces musicales en apparence inexpressives telles que certaines œuvres écrites pour l'orgue par les vrais maîtres : « En dehors de l'intérêt technique, on dirait presque scolaire, que l'on peut prendre à sa structure, et même sans tenir compte des éléments sentimentaux contenus mais puissants dont fourmillent ses thèmes, une fugue de Bach nous donne une magnifique impression de solidité, de sûreté, de volonté, de puissance qui se réalise ; or c'est là émotion. Émotion n'est pas nécessairement synonyme de trouble. Quand Biot avait les larmes aux yeux en constatant les premières découvertes de Pasteur jeune, il nous offrait un exemple d'émotion de qualité rare fort voisine de celles que font naître en nous, sans aucune « formulation » précise, les plus beaux passages de Bach et de Beethoven. »

C'est là noblement comprendre l'essence même de la musique!

Reprenant un mot très heureux de M. Gabriel Marcel, M. Landry insiste sur ce qu'il appelle le *message musical*. On pourrait le définir l'état d'esprit, la chose à comprendre musicalement que l'auteur et l'exécutant quand il prend la place de l'auteur, ont plus ou moins inconsciemment l'intention de faire passer dans l'esprit d'un auditeur possible. Ce message musical peut être extrêmement varié; s'il manque, l'auditeur intelligent dira avec raison : il n'y a rien là dedans, c'est de la musique vide. Loin d'être charmé, ravi, emballé, il s'ennuiera et il aurait tort de ne point s'ennuyer. Mais l'intellection du message est ordinairement facile dans les grands chefs-d'œuvre, surtout dans les chefs-d'œuvre classiques, elle peut être plus ou moins malaisée pour des pièces musicales qui ne sont point pour cela sans valeur. « Parfois le message est d'ordre tout personnel et peut se traduire ainsi : admirez comment je manie habilement les harmonies à la mode. Voyez avec quel soin jaloux j'évite de me conformer à aucune des indications expressives du texte... C'est en ce sens qu'on a pu dire que beaucoup de jeunes écrivaient *contre* quelqu'un de véritables œuvres-pamphlet » (p. 196).

Qu'il y ait place ici à d'excessives subtilités et une tentation à laquelle trop de modernes succombent d'écrire des pages pratiquement inintelligibles — la musique a ses futuristes et ses dadaïstes — il ne faut pas le nier ; mais si l'on n'arrive pas à tout admirer (heureusement) il est du moins amusant de découvrir un sens un peu caché par un auteur qui a enveloppé son « message ». Il reste toutefois

que la musique n'est pas un jeu de devinettes et que là où il y aurait trop de peine, il ne saurait y avoir beaucoup de plaisir.

M. Landry a une manière à lui de faire entendre ces choses, très française car elle est spirituelle et aussi peu pédante que possible, ce qui ne l'empêche pas d'être sérieuse et bien informée.

III

M. Delacroix a tous les dons requis pour traiter de l'esthétique en artiste délicat et en psychologue très averti. L'ouvrage qu'il vient de nous donner est, on le sent, le fruit de mûres réflexions et il ne livrera pas toute sa substance au lecteur inattentif et trop pressé. Il veut être médité, je dirais même savouré. Savoureux, ce livre l'est en effet tant par la pensée qui est juste, fine, souvent originale, que par la distinction de la forme. Peut-être les latins, épris d'ordre logique et de belle ordonnance dialectique, auraient-ils aimé une composition un peu plus serrée et une ossature doctrinale plus saillante; mais M. D. fuit le pédantisme et se défend d'avoir voulu écrire un Traité d'esthétique. Il était de la sorte plus libre d'éviter les banalités courantes et de n'insister que sur les points où il avait du neuf à dire.

Un simple coup d'œil sur la table des matières montre l'étendue des questions traitées.

Dans la première partie, il étudie les conditions les plus générales de l'activité esthétique : les rapports du jeu et de l'art, l'animation de l'univers, la contemplation des idées, l'état esthétique, l'artiste et l'œuvre. Dans la seconde, il montre par quelques exemples concrets enpruntés à la musique, à la poésie et à la peinture l'application des principes de l'esthétique telle qu'il la conçoit.

Sans prétendre donner ici une idée complète de ce bel ensemble, je m'attacherai à en mettre en lumière les lignes principales.

Sur les rapports du jeu et de l'art M. D. fait quelques remarques très judicieuses. Il distingue d'abord avec raison le jeu activité spontanée, tel que nous le trouvons chez l'animal et l'enfant, le jeu préexercice, du jeu amusement auquel l'adulte lui-même demande ses récréations, ses diversions à de plus graves soucis. A signaler de fines observations sur le rôle de la rêverie et de la fiction dans les jeux de l'enfant doué d'imagination. La petite fille jouant à la maman avec sa poupée, étant Madame une telle, recevant des visites fictives et conservant son personnage pendant des semaines et des mois, le petit garçon arrangeant des fauteuils en voitures et fouettant pendant des heures des chevaux imaginaires ou conduisant

de non moins imaginaires 40 HP fournissent des exemples que chacun a pu observer. Le « jeu » de l'artiste entrant dans la peau d'un personnage de drame ou de comédie fournit tout naturellement une transition au divertissement artistique. M. D. a de jolies pages sur l'ennui, besoin d'excitation non satisfait, auquel le jeu est, pour l'adulte comme pour l'enfant un remède souvent efficace. On s'égarerait volontiers un peu à la suite de ce maître en psychologie qui s'attarde dans ces régions préesthétiques; mais il nous ramène à son sujet en montrant en quoi l'art se distingue du jeu. « Le jeu est presque indifférent à sa matière. Il ne se préoccupe pas d'en faire une chose au delà de la signification momentanée qu'il lui confère... Dans l'art il ne s'agit plus d'un jeu d'images et de sentiments. Il s'agit d'un choix d'images et de sentiments expressifs, beaux et capables de s'ordonner en harmonieux symboles. L'art est joie de créer, comme le jeu; mais il crée une réalité harmonieuse, il construit un monde qui s'impose aux esprits par son ordre et ses lois... Le jeu ne devient un art que chez l'être spirituel, au plus haut sommet de la spiritualité... Les formes supérieures de la vie mentale s'ajoutent et se substituent, en les dépassant, aux formes inférieures, et l'on ne peut pas dire qu'elles en sortent par évolution historique, ni qu'elles en procèdent par nécessité logique » (pp. 44-46).

A la bonne heure! Voilà Spencer heureusement distancé et corrigé par un intellectualiste doué de plus de sens critique que le philosophe anglais toujours trop préoccupé d'une loi de continuité qui n'existait vraiment que dans son esprit. L'homme est tout autre chose qu'un animal perfectionné; seul il peut pénétrer dans le domaine de l'art parce que seul il saisit ce que sont l'ordre et la beauté.

Le chapitre sur l'animation de l'univers est intéressant mais rapide. Les théoriciens de l'Einfühlung sont surtout des germains auxquels les conceptions panthéistiques sont si naturelles. C'est Vischer, un Allemand, qui a écrit ces lignes citées par M. D. « Je m'enveloppe en grondant dans un nuage, je me dresse et me cabre triomphal dans les vagues, je fais signe amicalement à la source que je suis moi-même, à une fleur vacillante; une plante hérissée me regarde comme un caractère brutal, et tout cela serait impossible, si nous n'avions pas la faculté mystérieuse de substituer à une forme objective la forme de notre propre corps et de l'y incarner ». Nous sommes beaucoup trop réalistes et aussi trop moqueurs en France pour goûter à fond ce genre de poésie et nous avons franchement un peu envie de rire quand nous lisons ce passage très

1830 de la romantique G. Sand : « Il y a des heures où je m'échappe de moi, où je vis dans une plante, où je me sens herbe, oiseau, cime d'arbre, nuage, eau courante, horizon, couleur, forme et sensations changeantes, mobiles, indéfinies; des heures où je cours, je vole, où je nage, où je bois la rosée, où je m'épanouis au soleil, où je dors sous les feuilles, où je plane avec les alouettes, où je rampe avec les lézards, où je brille avec les étoiles et les vers luisants, où je vis enfin dans tout le milieu d'un développement qui est comme une dilatation de mon être ». — Le sentiment de la nature exige chez nous des touches plus subtiles et plus délicates. M. D. l'a bien senti qui fait observer finement qu'il faut « à une telle ivresse le système des apparences apolliniennes pour qu'elle devienne et reste de l'art » (p. 65).

Le chapitre sur la contemplation des idées est à mon goût un peu trop sybillin. « L'idée est en un sens réalité multiple, concrète, vivante, en tant qu'elle explique la diversité des apparences et la richesse du sensible..... Sous son autre aspect, elle est une réalité unique, et qui exclut toute pluralité. En dehors du temps et de l'espace, au-dessus de toute apparence sensible, elle est, quoique objectivation de la volonté, une sorte d'essence plastique immobile... L'idée est à la fois l'essence immobile et éternelle et la forme créatrice dans l'espace et le temps. Elle règle le temps et l'espace; et pourtant elle leur répugne. Car le temps et l'espace ne sont point fondés en elle et au contraire la contredisent. Il y a dans le vouloir-vivre la contradiction essentielle de la volonté qui ne saurait être hors de soi et qui pourtant n'est rien si elle n'est pas hors de soi. Il y a dans l'Idée la contradiction essentielle de l'immobilité et du devenir, de la transcendance et de l'immanence » (p. 73). Ces passages bien à leur place dans un devoir d'agrégation dans lequel on ne craint point des effets de clair-obscur qui ont air très supérieur, ne me paraissent point assez intelligibles. Je reste un peu rêveur quand on me dit : « on sait comment la volonté se fragmente en une hiérarchie d'Idées; comment la plénitude initiale s'étale en un système d'essences dont chacune suppose et dépasse la précédente », etc. Je crois reconnaître là certaines formules de Schopenhauer, mais je me demande comment elles peuvent s'intégrer dans le réalisme intellectualiste qui en d'autres endroits plus nombreux semble avoir les préférences de M. Delacroix. Il n'attache peut-être d'ailleurs lui-même qu'une médiocre importance à ces « morceaux de bravoure » métaphysiques qu'il est bien porté de glisser dans tout ouvrage de philosophie. Les badauds « quorum numerus est infinitus » applaudissent chaleureusement, des pièces

de musique auxquelles ils ne comprennent goutte. Cela arrive ailleurs qu'en musique.

Toute la fin de la première partie (les chapitres IV et V) me paraît au contraire excellente et j'aimerais à pouvoir en citer de larges extraits. M. Delacroix montre parfaitement d'abord comment l'art est toujours création, jamais copie servile de la réalité. « Il ne serait pas vrai de supposer que l'art par une sorte de miracle intérieur qui le ravirait au monde illusoire, rencontre le monde vrai, le monde esthétique, tout constitué devant lui. Pure nature, données immédiates, conscience profonde, ou monde des Idées, ne sont qu'un mythe, si l'on suppose qu'ils existent tout faits quelque part. Le monde esthétique, l'artiste ne le trouve qu'en le construisant; et il le construit en construisant à cet effet des instruments et des symboles. ... Alors que l'animal reste dans le plan du réel, l'homme réussit à s'en arracher, et pose ce réel, où figure son propre désir, comme un tableau; c'est dans cette érection du réel en une « chose », en un spectacle qu'il considère objectivement, que se trouve le germe de la civilisation, qui n'est qu'un développement de ce geste premier. De la faculté de considérer le réel en lui-même, à celle d'en examiner les rapports, il n'y a qu'un pas; et aussi de l'érection d'un plaisir ou d'un désir en chose, à l'invention de moyens propres à satisfaire ce désir ou à ramener ce plaisir. Le tout était de superposer momentanément à la réalité effective une reproduction purement mentale de cette réalité et de l'examiner sans s'occuper de la vraie réalité et sans agir immédiatement dans celle-ci » (p. 91).

Les deux chapitres consacrés à la musique sont pleins d'observations justes et neuves exprimées dans une langue magnifique. Qu'on en juge : « Le son est écho de l'âme. La matière sonore, subtile et dépouillée de la pesanteur plastique et de l'intelligibilité verbale, docile au temps, au dynamisme de l'intensité, à la variation qualitative de la hauteur et du timbre, à la loi d'une logique qui vise seulement à la construction d'une forme, une telle matière sonore est toute prête à subir la figuration des qualités, le jeu des schèmes affectifs, l'architecture de l'âme... L'art musical est le point de rencontre de deux êtres. L'un vient du fond de l'âme, des régions les plus spirituelles et les plus ineffables. L'autre monte des enveloppes matérielles de la sensibilité, du temps, de la quantité, de la variation qualitative. Par un double effort d'abstraction, ils en viennent à se détacher et à se rencontrer dans la région intellectuelle de l'ordre, où ils subissent l'un et l'autre le travail d'un acte mental sans lequel ils ne seraient pas » (p. 213).

Tout plaisir esthétique est la synthèse d'un plaisir sensoriel,

d'un plaisir formel, d'un plaisir proprement affectif. Plus on *comprend* la musique plus on est apte à goûter le second de ces plaisirs qui est en hiérarchie le plus haut et le plus délicat. L'idée musicale appartient à ce domaine et aussi ce qui constitue la composition. C'est l'intelligence qui la dégage des données sensorielles, c'est elle qui la suit, la retrouve, en aperçoit les imitations et les variations. Les non-initiés sont tentés quelquefois de demander ce que veulent dire ces phrases musicales qui enchantent les artistes. Évidemment rien du tout qui se puisse traduire en formules verbales. La musique à programme est un piteux amusement. Une phrase, une pièce entière n'a de sens en musique que dans l'ordre musical et c'est dans cet ordre seul qu'il faut chercher sa beauté propre. Sa puissance expressive ou évocatrice de sentiment est quelque chose de très secondaire et d'inférieur au point de vue de l'art véritable. La beauté musicale complète existera lorsqu'il y aura à la fois charme de l'oreille, de l'esprit et du cœur.

Telles sont les idées auxquelles on pourrait rapporter les développements souvent très personnels de M. Delacroix.

Son étude sur l'art poétique me semble mériter les mêmes éloges. Dans ce domaine, comme dans celui de tous les autres arts, s'applique la juste remarque de Grammont : « Certains sont mieux doués que d'autres, ont plus de facilité, mais en définitive ceux qui ont été les plus parfaits sont ceux qui ont su le mieux se corriger » et comme ajoute M. Delacroix, c'est la plupart du temps d'un monceau de ratures que surgissent les œuvres les plus aisées et en apparence les plus faciles. C'est exactement ce que J.-S. Bach répondait à ceux qui lui demandaient où il avait trouvé le secret de ses incomparables compositions : « Travaillez comme je l'ai fait et vous réussirez de même ». L'inspiration est peu de chose en comparaison de l'élaboration par un génial labeur. « On n'est maître de la pensée que quand on est complètement maître de la forme » note encore M. Delacroix. Comme c'est vrai! aussi bien en musique, qu'en peinture et en poésie. Apprendre à écrire est encore le meilleur moyen d'apprendre à penser. Il y a longtemps que les vieux maîtres de lettres le répètent : les échecs de la culture exclusivement scientifique confirment la vérité de ce principe d'expérience. Sans goût artistique on pourra être un érudit, un savant, on restera toujours un peu un illettré et un barbare.

Dans la conclusion de son ouvrage M. Delacroix s'élève à des considérations d'ordre plus général sur le moment de la vie spirituelle que l'art représente et sur la place du monde esthétique à côté de la science, de la morale et de la religion. On les lira avec

intérêt même lorsque l'on ne partagera pas de tous points ses manières de voir.

« La nature, écrit-il, nous paraît artiste comme avec intention et finalité. Ce signe de beauté ne révèle-t-il pas la concordance entre ses productions et notre âme. Pourtant ce n'est là qu'une vue de l'esprit humain. Comment admettre que la nature ait des intentions? La finalité intentionnelle ne peut être l'œuvre que du sujet pensant. Nous nous servons de la finalité comme d'un symbole pour nous représenter celles des opérations de la nature que nous ne pouvons comprendre par le pur mécanisme » (p. 453). On regrette que la pensée si haute d'ordinaire de M. Delacroix s'infléchisse ici dans le sens du naturisme positiviste. Sans aucun doute la finalité intentionnelle ne peut se trouver que dans un sujet pensant. Mais depuis quand la nature sensible et l'intelligence humaine épuisent-elles la totalité du réel. Si nous découvrons de la finalité dans la nature, ce n'est point notre esprit qui l'y crée, c'est un Dieu Esprit transcendant à l'Univers qui l'y a mise en produisant des natures ordonnées à des fins.

Toute beauté naturelle a de la sorte son ultime raison d'être et son archétype dans l'Infinie Beauté.

La métaphysique théiste se trouve ainsi en mesure de justifier pleinement cette intelligibilité du monde sensible qui est à la base de toute esthétique rationnelle. Il est dommage que ce ne soit point celle de M. Delacroix. La connaissance qu'il a des mystiques devrait le conduire jusqu'à ces sommets. Sa psychologie n'y perdrait rien et l'ensemble de son intellectualisme serait plus parfaitement cohérent.

Robert de Sinéty.

Vals.

« L'ART ET LA PENSÉE[1]. »

Le Journal de psychologie a fait paraître en 1926 un numéro spécial d'un intérêt considérable consacré à la position moderne du problème de l'« art et la pensée ». On y trouve réunis, groupés en sections particulières (Esthétique générale — Arts du langage — Musique — Arts plastiques — Architecture — Art primitif), 26 articles de matière, d'inspiration et d'écriture fort diverses, dus à la plume d'éminents spécialistes, dont certains exercent une influence notoire sur la génération intellectuelle d'aujourd'hui. Ce numéro n'est donc point, à proprement parler, un recueil d'exposés d'esthétique à tendance plus ou moins dogmatique, mais une tribune offerte à des esprits diversement représentatifs du temps présent. La technique artistique (sous toutes ses formes), la critique, l'esthétique empirique, psychologique, réflexive (métaphysique), la sociologie enfin apportent, de la façon la plus libre, leurs témoignages[2]. C'est ce qui en fait à la fois le disparate, l'hétérogénéité d'allures — et l'intérêt. Il était bon, en opposition avec l'attitude uniquement contemplative (d'aucuns diront « lointaine ») de l'ancienne esthétique, que la parole fût donnée aux ouvriers de l'art moderne aussi bien qu'à ses interprètes ou à ses théoriciens. Qu'on n'imagine pas cependant une spécialisation absolue. Il était bon aussi, comme l'indique le titre général du recueil, que les problèmes les plus particuliers de l'art, parfois même les plus expérimentaux ou les plus techniques, fussent posés en fonction d'une constante supérieure, d'une dominante intellectuelle = la Pensée. Telle était du moins l'intention des promoteurs de ce volume. Le souci documentaire n'en sert que mieux les intérêts de la réflexion, et peut-être celle-ci y gagne-t-elle un terrain de manœuvres plus sûr, une batterie de campagne plus récente.

Les résultats accomplissent-ils les promesses? Au lecteur d'en juger. Voici les pièces.

1. *Journal de Psychologie normale et pathologique* (numéro exceptionnel 15 janvier, 15 mars 1926).

2. Nous songeons particulièrement ici à MM. G. Marcel, A. Thibaudet, J. Hytier, A. Ozenfant, A. Bourdelle, Le Corbusier.

I. Esthétique générale.

1° La méthode selon laquelle M. *Vernon Lee* entend traiter les « PROBLÈMES DE L'ESTHÉTIQUE EMPIRIQUE » consiste en un effort d'épuration psychologique appliqué aux phénomènes primitifs d'attraction et de répulsion esthétiques, notamment chez le sujet qui perçoit et jouit. Après quoi il restera à se demander « en quoi la création artistique se différencie de la jouissance de l'œuvre d'art ». — La définition de ce problème essentiel en précise les difficultés : observer empiriquement les variations de l'expérience individuelle, du « *moi contemplateur* » devant l'œuvre d'art (circonstances extérieures, concomitants affectifs et associatifs); — démêler la nature diverse de l'intérêt que suscite la représentation du sujet, ou encore l'expression d'un sentiment de celui que provoque la forme visuelle ou musicale; — arriver à retrouver, par un approfondissement analytique, ce qu'il y a de non-contingent, d'« en soi » dans l'émotion esthétique; — déterminer enfin, problème central, la nature et les modes de l'action qu'exerce sur notre sensibilité la « forme en tant que forme ». Qu'on résolve ce problème par la théorie de l'« *aesthetische Einfühlung* » ou « *empathie formelle* », ou par celle de l'« *imitation intérieure* » de K. Groos, il reste que nous sommes ici devant ce qu'il y a de mystérieux entre le sujet et la forme, entre l'interne et l'« externe », ou, comme dira Jean Hytier, reprenant le même problème, entre la « révélation » et l'« expression ». Peut-on au moins formuler ce mystère? L'auteur croit reconnaître l'existence d'un rapport subtil entre « certaines qualités et combinaisons de lignes et de plans, ou certaines qualités et combinaisons d'intervalles mélodiques et harmoniques » avec les activités mentales de celui qui va à leur rencontre ». Déterminer ces rapports ne sera possible qu'au terme d'une véritable expérimentation esthétique.

2° M. *Charles Lalo* s'est proposé, dans « LE CONSCIENT ET L'INCONSCIENT DANS L'INSPIRATION » de découvrir un plan d'observation privilégié sur lequel saisir, dès qu'il émerge à la conscience, le travail habituellement inconscient de l'invention artistique. Partant de l'opposition traditionnelle entre les artistes lucides et les artistes inspirés, il a été conduit :

1° à reprendre la notion obscure de schéma par rapport à image;

2° à analyser certains faits privilégiés dans lesquels l'élaboration, des matériaux de l'œuvre d'art, inconsciente d'ordinaire, se produit par exception au-dessous du seuil de la conscience. — Une telle analyse aboutit à des suggestions anti-bergsoniennes.

a) l'activité consciente reçoit-elle de l'inconscient des impulsions indéterminées, affectives, anesthétiques (impulsions qu'il lui appartiendrait seule de transcrire en langage esthétique)? — ou bien lui doit-elle des combinaisons toutes faites (rythmes, rapports de lignes, de sonorités, etc...), des matériaux déjà actifs et composés, des cellules sonores ou visuelles engagées déjà dans certaines relations, imbriquées déjà dans une syntaxe esthétique rudimentaire? Au nom d'une psychologie qui replace la notion d'activité fonctionnelle au sein des éléments moléculaires de l'esprit (cf. certaines thèses de Paulhan, P. Sanet, Paul Souriau), M. Lalo écarte résolument la première hypothèse. « Le champ de la conscience, dit-il p. 15-16, apparaît analogue à un champ magnétique, il se produit des attractions et des répulsions régulières entre les objets qui s'y trouvent ou qui y pénètrent. Peut-être les forces mystérieuses qui font surgir nos inspirations de notre inconscient ne sont-elles que le jeu amplifié de ces transformations et déformations qui font la vie propre des images comme celle des perceptions ». — D'où la critique du « schéma imaginatif » (héritier de la « finalité interne »), entendu comme direction d'ensemble, pouvoir inclusif d'images, « attente d'images », « attitude intellectuelle ». Peut-être ici M. Ch. Lalo méconnaît-il ce qu'ont d'aisément vérifiable les observations psychologiques d'un Bergson, d'un Le Roy, d'un Segond — (cf. l'école de Würzbourg). Une théorie comme celle de la mémoire-habitude est sans doute malaisément concevable. Il faut pourtant bien y souscrire, si les faits imposent, à côté de valeurs-représentation la reconnaissance de valeurs-orientation. Donc M. Lalo découronne le schéma, démocratise au profit des éléments-images, l'activité fonctionnelle de la conscience. Plutôt qu'à un appel quelque peu transcendant du tout aux parties, c'est une « marche de détails à détails » qu'il conclut. Il cite et approuve Paul Souriau, substitue au profil bergsonien de l'invention une conception pour ainsi dire horizontale de l'imagination, pour se représenter enfin le schéma comme une *image confuse* (dont la confusion « est une invitation à la sélection »), adultérée, extrapolée, qui a « tout à la fois du plus, du moins et du différent ». D'où son rôle exceptionnel en apparence parmi les autres images.

b) Précisément certains faits privilégiés nous montrent l'enregistrement matériel, et par suite la survivance à l'état *conscient* de cette interprétation des images qui (selon M. Lalo, analyste averti des observations qu'il présente) font l'essentiel, *à l'état ordinairement inconscient* de la richesse attribuée au schéma imaginatif.

Ces faits sont les ébauches ou esquisses du peintre ou du sculp-

teur, les improvisations musicales, les brouillons du littérateur. On y saisit sur le vif le début de ce « tissage psychologique » qui au lieu de s'effectuer dans l'inconscient, se matérialise par exemple en déformations ou transformations de lignes, d'attitudes, etc... véritables parasites de la création esthétique, mais parasites féconds, stimulateurs d'images. — « Fécondité que l'œuvre achevée ne comportera plus », car elle aura éliminé toutes les possibilités dans lesquelles se complaisait l'artiste. — Ainsi des retouches de l'écrivain, des « balbutiements » d'un Péguy, des fantaisies musicales qui se développent à côté au dessous du thème, et parfois même inspirent le thème, etc... De tout cela, on doit conclure qu'il en est de même dans l'inconscient — où les phénomènes de tissage psychologique et « d'attraction vers la plus grande harmonie » suivent, un degré plus bas que la conscience, les mêmes lois. L'hypothèse est séduisante, d'une analogie de nature et d'effets, entre les deux ordres de phénomènes, conscients et inconscients. M. Lalo a cru pouvoir la vérifier sur les faits privilégiés qu'il analyse avec finesse. Nous sommes pourtant fondés à lui demander une plus large vérification.

3° *M. Albert Thibaudet* montre dans son article sur « JUGEMENT ET GOÛT » les qualités d'intelligence lumineuse et souple auxquelles ses articles et ses ouvrages de critique littéraire nous ont accoutumés.

La question débattue ici se rapporte à la nature même de la critique. La fonction est-elle de *juger*, ou de *goûter?* La première réponse est celle du dogmatisme. L'impressionisme conduirait sans doute aux excès de la seconde. Il se peut d'ailleurs que nous ne soyons pas contraints à une telle opposition, s'il est vrai, d'une part que le libéralisme en matière esthétique n'est pas émiettement, « poussière individuelle de goûts », mais plutôt acceptation de plusieurs familles spirituelles, admettant la confrontation et du reste éternelles comme l'esprit lui-même (il y aura toujours par exemple une ligne Racine et une ligne Shakespeare) — et d'autre part qu'il peut y avoir une culture, une *discipline du goût* qui réintègre en critique la notion assouplie de jugement. Peut-être M. Albert Thibaudet penche-t-il personnellement pour la critique-goût, sous la réserve qu'il émane du goût ainsi compris, assoupli, affermi aussi et universalisé par l'expérience, une autorité qui constitue le meilleur de la *qualité* de ses appréciations — de ses jugements.

On voit bien, à la lecture des œuvres de M. Thibaudet les bienfaits d'une critique-goût. — On en voit aussi, par l'exemple d'Anatole France (« la Vie littéraire ») les méfaits. Et cela même au fond con-

firme sa thèse : Tant vaut l'homme, tant vaut le goût — et le jugement.

4° La note de M. *Gabriel Marcel* sur l'Évaluation tragique est le résultat d'un bel effort de déblaiement métaphysique: « Il convient de partir de ce principe que le tragique ne saurait être regardé comme une variété du pathétique : il y a entre l'un et l'autre une différence d'*ordre* que j'exprimerais *en disant que le pathétique n'est pas une valeur au lieu que le tragique en est une au premier chef* ». Le pathétique est d'ordre émotionnel, il désigne ce par quoi une situation nous affecte psychologiquement (indignation, terreur, pitié) : d'où une technique possible du pathétique (emploi du silence, de la réticence, de l'allusion), où excelle un Maeterlinck, par exemple. Le pathétique n'est donc pas une valeur. — Est à base de tragique, au contraire, tout moment d'une « unité spirituelle » — individu, famille, nation, dynastie, etc. — dont la tendance fondamentale récèle à son insu *une division d'avec elle-même* = Œdipe forge sans le savoir le réseau de ses malheurs. Toute passion est, en un certain sens, ouvrière de ruine, de sa ruine, — son propre ennemi, mais ennemi qui s'ignore. — Mais pourquoi parler de valeur? C'est que, dit l'auteur, à partir d'un certain point, celui où l'idée se révèle contraire à elle-même, nous cessons de prendre parti, nous ne suivons plus, nous sommes détachés du cours des circonstances, nous sortons de « *l'ordre du pour et du contre* », nous assistons à une faillite, faillite d'une table des valeurs, sinon de toute table des valeurs. Nous touchons à l'illusionnisme universel. Un pas de plus, et c'est l'anarchie lucide et désespérée. — Il n'y a d'ailleurs d'évaluation tragique qu'en fonction d'une conception *unitaire, substantielle* de la personne. L'œuvre dénuée de valeur tragique, parce que foncièrement amorale, a-normative, a-systématique de Marcel Proust en est une preuve par la négative. — Nous objecterons seulement à G. Marcel, dont la contribution est si intéressante, que l'évaluation tragique ne nous semble pas toujours liée à la conscience d'une faillite, mais qu'elle peut exister au plus haut point, semble-t-il, dans une représentation agonistique de l'univers, par exemple la représentation chrétienne.

5° « Le génie et l'art chez Schopenhauer ». — Ces pages inédites de M. *Gabriel Séailles,* communiquées par M. *P. Tisserand,* sont destinées à illustrer, sur un exemple particulier, la détermination de l'idéal, la théorie de l'art chez Schopenhauer.

Comment le monde de la représentation n'est qu'une apparence extérieure de l'essence du Monde, qui est volonté, — comment l'homme est déterminé par son corps, donc utilitairement, à la repré-

sentation, — comment, toutefois, par une intuition affranchie du corps, par suite, de l'individualité, nous pouvons saisir dans leur essence les idées, c'est-à-dire les divers degrés, dans la nature, de l'objectivation de la volonté, — comment le génie participe à cette intuition directe et immédiate, et lui est en quelque sorte consubstantiel, telles sont les étapes, retracées en raccourci par G. Séailles, de la théorie schopenhauerienne de l'art. Remarquons le caractère bergsonien, avant la lettre, de certaines affirmations de Schopenhauer. Notons aussi le rôle de l'image, amorce de l'intuition idéelle, l'idée dépassant toujours le plan de l'image pour s'élever à ce qu'il y a de général, d'éternel, d'essentiel et de permanent dans les phénomènes. Une telle conception de l'art l'oppose foncièrement à la nature, — il en résulte que l'architecture est au plus bas de l'échelle des arts, et la musique, en tant qu'intuition la plus immédiate de l'être du monde (la volonté), est au contraire le point d'excellence du génie. Conclusions attirantes certes, mais dont il faut bien reconnaître qu'elles ne sont point liées aux prémisses discutables de l'idéalisme schopenhauerien.

6° « ART ET SCOLASTIQUE » par M. *Paul Masson-Oursel*. « La présente note vise à établir que l'art, comme la réflexion, loin de se calquer sur la nature, a des sources scolastiques ». L'art indien, par exemple, procède de règles scolastiques, de canons esthétiques, définissant des types étrangers à ceux que fournit l'expérience sensible; importance de la notion de « pramâna », connaissance-type, en même temps que détermination des types susceptibles, plastiquement, de figuration, canon surajouté au monde de l'objet, établissement « d'une chose bien fondée ».

Étendre à l'art européen ces mêmes remarques — comme l'essaie M. Masson-Oursel, dont assurément la compétence en matière d'orientalisme est indiscutable — semblera plus arbitraire. « L'objet » que contemple l'esprit (dans la création artistique), n'est pas, semble-t-il, uniquement « son passé ».

II. Arts du langage.

1° *M. Edmond Jaloux* : « LA PSYCHOLOGIE DU FÉERIQUE ».

Établissant d'abord que le fantastique et le féerique ont une origine commune, « le fantastique appartenant pour l'esprit au monde de la terreur, le féerique au monde de l'intercession, du recours contre la terreur », M. E. Jaloux est conduit à reconnaître, au principe de l'activité poétique, un besoin de même nature que celui qui a provoqué, dans l'imagination primitive, la création de mythes, de

symboles, ceux-ci se polarisant autour de : 1° la peur du Destin (croyance aux mauvais génies, monstres, démons, etc...) et 2° la croyance à un recours possible contre le Destin, confié à des intercesseurs (fées, bons génies, fétiches, etc...). Naturisme, magie, superstition, tels sont les termes primitifs d'une série devant conduire aux plus importantes créations de la littérature du fantastique et du féerique (Shakespeare, Novalis, Hoffmann, J.-P. Richter, Edgar Poe, Gerard de Nerval, Baudelaire, Rimbaud). — D'où suit que cette littérature féerique, faisant subir aux sentiments primitifs de l'humanité (terreur, sentiments de la fatalité, du mal et du bien, aspiration au néant comme cessation de l'angoisse et de l'effroi, vertige cosmique), une transmutation qui symbolise et universalise (seul plan où ils peuvent chez nous se jouer) les drames de la conscience primitive, est enracinée plus avant dans la nature humaine que la littérature réaliste, par exemple, en apparence plus exacte et plus objective, mais dont l'angle de vibration est infiniment plus restreint, puisqu'un changement de quelques méridiens la rend incompréhensible. La littérature féerique, au contraire, a une extension universelle, elle exprime l'homme en fonction du monde, et dans ses racines essentielles, dont après tout les sentiments les plus civilisés ne sont que des ramifications délicates. A quelque race qu'on appartienne, on comprendra « Le songe d'une nuit d'été », « Le démon de la perversité », « l'homme qui a perdu son ombre ». Par la littérature féerique, l'homme retrouve, en son cœur et même en sa chair, le tragique du problème du monde, le sens de l'infini.

2° L'article de *Ms Jane Harrison* sur « L'imperfectif dans la langue et la littérature » est important. Le point de départ en est une analyse linguistique de la notion d'*aspect,* dont l'emploi est caractéristique des langues sémitiques et slaves. L'aspect marque une sorte de « temps interne ». D'où les deux modalités de l'aspect, telles que les possède au plus haut point la langue russe : 1° l'*imperfectif* (écrire, i. e. : le processus d'écrire, être en train d'écrire) ; 2° le *perfectif* (écrire telle chose particulière et la finir). — « On a comparé l'imperfectif à une ligne, il a la durée, la continuité, l'extension. Le perfectif est comme un point, un moment », « L'imperfectif est un champ de neige, le perfectif une boule de neige ». Remarquons au reste que le perfectif exprime plutôt l'abstraction que l'achèvement, l'abstraction, c'est-à-dire : le pas fait hors du présent, dans le remémoré, dans l'espéré, c'est-à-dire encore le dépassement, dans un sens ou dans un autre, de l'ensemble, complexe et indivisément actif, de l'expérience actuelle ; c'est pourquoi l'imperfectif, expression de l'expérience en voie de se faire, est antérieur, historiquement, au

perfectif[1]. Les langues indo-européennes, et surtout latines, soucieuses principalement de déterminer de façon objective les moments de la succession temporelle, ne connaissent plus guère la notion d'aspect. Citons cependant quelques survivances remarquables : en grec, l'aoriste gnomique, et plus généralement, le présent d'habitude (exemple très net du dépassement de l'expérience actuelle, et, partant de perfectif). Le français n'a gardé qu'au passé la distinction du perfectif et de l'imperfectif (passé défini, imparfait). Ici, nous pourrions objecter à l'auteur que la distinction du futur et du futur antérieur a gardé quelque chose de l'aspect, et de façon plus générale, que notre langue est pénétrée, dans sa syntaxe, sinon toujours clairement dans ses éléments morphologiques, des modalités de l'aspect. Et c'est peut-être la raison de l'excellence du style de nos divers écrivains. Il faudrait songer, au surplus, à réviser la thèse classique, et peut-être un peu simple, d'un génie français essentiellement, et uniquement rationaliste, dans sa langue comme dans sa pensée. — Les langues slaves, au contraire, dominées par le besoin d'imperfectif, répugnant à la perfectivité, ne peuvent renoncer à l'aspect. Et c'est ici que de telles remarques jettent un jour singulier sur l'âme slave, malhabile à déterminer, impuissante à achever, amie des délais, hostile aux constructions organiques, éternelle improvisatrice, (en témoigne sa musique), maladivement suspensive de toute conclusion, point d'orgue on ne sait pour combien de temps prolongé... Il n'est pas étonnant qu'elle se soit reconnue avec passion dans l'œuvre célèbre de Goncharov, « Oblomov » (1888), à laquelle J. Harrison consacre une analyse lucide et fort suggestive. — A cet « oblomorisme » russe, opposons notre classicisme éternellement renouvelé.

3° C'est apparemment à titre d'intermède que l'on trouvera encadrée, ici, une étude de « QUELQUES ASPECTS DE L'ART DE ALEXIS MIKHAILOUITCH REMIZOV », par *Hope Mirrless.* Étude strictement littéraire encore que certaine page sur « l'exaltation » s'égale à la noblesse de son objet. Présentation de A. M. Rémizov, « considéré par beaucoup de Russes comme leur plus grand écrivain vivant ». Notre actualité mal informée devra donc à l'auteur le désir de connaître un écrivain dont on nous dépeint l'humour optimiste, le pouvoir d'identification physique et spirituelle, la tendresse, la grâce, la faculté d'exaltation, la vivacité brillante et dorée. Si Rémizov ne dément pas l'enthousiasme de son apologiste, il faudra assurément le saluer écrivain de

1. L'auteur remarque avec justesse « le roman d'aventure est écrit tout du long à l'imperfectif ». Fort bien. Ne pourrait-on pas découvrir une raison de ce genre à l'antériorité historique de l'épopée, par exemple?...

race — mi-Dickens, mi-Giraudoux... Mais les échantillons qu'on nous en donne, attiédissent quelque peu nos espoirs.

4° *Myrrha Lot-Borodine* étudie « l'influence du milieu social sur l'évolution des sentiments dans la littérature du Moyen Age ». C'est une littérature de classe : « d'abord celle de l'aristocratie, le porte-parole de la noblesse féodale dans ses aspirations les plus élevées. — Ensuite, en réaction contre cette dernière, ce sera l'œuvre d'une couche sociale inférieure, d'un esprit très différent, de la naissante bourgeoisie des villes ». L'évolution littéraire (1re période : littérature lyrique, romans de chevalerie — de la table ronde, par exemple — roman d'amour, Chrétien de Troyes, idéalisation de la femme et de l'amour, première partie du Roman de la Rose. — 2e période : Roman de Renart, seconde partie du Roman de la Rose, Jean de Meung, fabliaux, contes gaulois, etc.) accuse nettement le passage de l'âge d'or des vertus féodales, prouesse, largesse et courtoisie, à l'âge de plomb du réalisme bourgeois et de la verve satirique.

5° *M. Jean Hytier* : « L'Activité poétique et l'Activité esthétique dans la Poésie ».

Cf. du même auteur « Le plaisir poétique, étude de psychologie, 1923 ». Le plaisir poétique et le plaisir esthétique ont été longtemps confondus. A tort. Les esthéticiens préoccupés d'arriver à une définition intrinsèque de l'art devront les dissocier. « Le plaisir poétique est un plaisir très général qu'on goûte souvent, non toujours dans les œuvres d'art, mais aussi bien ailleurs, et jamais en fonction d'une valeur esthétique. Au contraire le plaisir esthétique est un plaisir très spécialisé, qui se différencie avec chaque art, qui suppose une culture et varie avec le degré de celle-ci, et qui se caractérise, comme l'a bien vu M. Lalo, par une appréciation et une admiration de la supériorité technique. » Il nous semble surtout intellectuel, alors que le plaisir poétique est surtout affectif; ce dernier plaît sans art, alors que l'autre plaît par art ». On ne saurait mieux les définir.

Le plaisir poétique est organisé autour d'un cadre. Il suppose un *thème* et un *prétexte* pour amorcer ou suggérer le thème, l'imagination orchestrant le thème sur le prétexte. Il est universel, ressenti à des degrés divers et avec un goût divers, par tous les hommes. Il est, en tant que « jeu d'images librement systématisées pour la satisfaction de l'affectivité profonde », variable et subjectif. « Il gît virtuellement dans toute chose. » Il ne comporte pas d'illusion.

Le plaisir poétique peut exister (hélas!) sans plaisir esthétique (plaisir de la romance sentimentale, du cinématographe). Inverse-

ment, le plaisir esthétique peut exister à peu près pur : à la limite, les « morceaux de facture ». Les chefs-d'œuvre allient poésie et beauté. Tous les arts justifient de telles remarques. Mais il y a une gradation poétique des arts. Nous croyons, contre l'auteur de cet article, que la musique peut être l'objet d'une activité poétique égale souvent, sinon parfois supérieure à celle de la poésie (sans préjudice d'un plaisir esthétique *souvent* bien supérieur).

Tout le problème est de déterminer dans quelle mesure la pure beauté serait insuffisante, dans quelle mesure elle doit rechercher, plus ou moins obscurément, l'alliance de cette source de chaleur affective qu'est la poésie.

« La poésie se différencie, comme art, de tous les autres arts en ce qu'elle se propose essentiellement de provoquer le plaisir poétique », par une organisation des images à la fois spontanée et judicieuse. Dès lors, il y a lieu de discerner (et l'auteur les étudie successivement chez l'amateur et chez le poète, dans leur rapport à l'activité esthétique et à l'activité poétique) : 1° *une esthétique de l'imagination*, très générale (en tant que l'imagination fonctionne dans les conditions ordinaires de l'œuvre littéraire) ; 2° *une esthétique de la poétisation ;* 3° *une esthétique de la formulation,* logiquement ultérieure à la poésie (mais celle-là ne réagit-elle pas souvent sur celle-ci?...)

Nous ne pouvons, parmi cette masse de remarques attestant autant de sûreté de goût que de lucidité de jugement, qu'en extraire les plus importantes :

1° Étudier l'*activité poétique* chez le poète, c'est déterminer, aussi généralement que possible, les conditions de l'inspiration (libre, ou provoquée), et la nature de l'originalité, qui n'est ni dans le sujet, ni dans le thème, mais dans le poète lui-même ;

2° L'*activité esthétique :* a) *Esthétique de la poétisation :* « Il n'y a pas d'esthétique du thème... Il n'y a pas d'esthétique du prétexte. Aucun prétexte n'est poétique en soi ; il organise le poème, mais du dehors... Mais il y a déjà une esthétique dans l'adaptation du prétexte au thème », et surtout dans « l'orchestration du thème sur le prétexte », commandée par la loi de convenance des détails au thème. b) *Esthétique de l'imagination ;* règles essentielles : loi de convenance réciproque des détails (images), et loi de hiérarchie des éléments. c) *Esthétique de la formulation.* Elle doit être systématique. — L'originalité et la mesure caractérisent la formulation lassique. — La formulation, enfin, comporte deux ordres de recherches : l'expression, l'harmonie.

III. Musique.

1° M. *A. Delacroix* nous donne, dans une brève note sur « le Symbolisme musical » les prémices de sa « *Psychologie de l'art* ». Qu'il suffise, puisque cet ouvrage sera analysé ici, d'en indiquer le thème : la musique puissance de libération de sentiment : « La matière sonore, subtile et dépouillée de la pesanteur plastique et de l'intelligibilité verbale, docile au temps, au dynamisme de l'intensité, à la variation qualitative de la hauteur et du timbre, à la loi d'une logique qui vise seulement la construction d'une forme, une telle matière sonore est toute prête à subir la figuration des qualités, le jeu des schèmes affectifs, l'architecture de l'âme »... Ainsi se construit « par cette double élaboration du monde sonore et du monde affectif, le symbole musical ».

2° C'est encore par sa puissance de liberté que pour M. *J. Baruzi* (« Pensée musicale et graphisme ») se définit l'expression musicale. Ces clefs, ce fin réseau, — ces points, ces droites, ces courbes, — et tous ces espaces clairs et sombres ; — qu'est-ce que tout cela, en effet, sinon un multiple moyen d'enserrer — et par là de rendre renouvelable en quelque avenir que ce puisse être — un plus ou moins vaste fragment de durée dépaysante, une figure exclusive et animatrice, jusque-là inconnue, du temps? » A la différence du mot, détachable de son contexte, la note musicale, bien que « centre de frémissement », n'est que par relation. « Elle n'est qu'un degré, un moment. Son être, ce sont ses chaînes, ses distances, ses échos. Non seulement, elle est liée à d'autres, mais elle est traversée de ces autres et les traverse. Elle est son retentissement en elles, — et en elle-même leur retentissement ». On résiste difficilement à la tentation de citer davantage; l'article de M. Baruzi n'est qu'une suite, brillante et stylisée; de remarques fulgurantes, d'éclairs sur l'essence de la musique. Architecture mouvante, « entrelacs de rapports instables »; « rigueur elliptique d'une géométrie éparse », « ordre... individuel et fugitif », telle est la nature du graphisme musical. D'où sa permanence, son universalité. Peu importe l'époque, le rivage, et même l'instrument, s'il disparaît un jour, et même notre système tonal, si nous lui devenons étrangers, peu importe tout cela : La notation musicale *est,* elle aborde à l'éternité. Suprématie sur tous les arts. Pourquoi? C'est que la musique est un « langage sans vocabulaire », d'autant plus enraciné au plus intime de l'être, que déraciné des temps et des lieux, « langage tout de nature et tout d'essence », et aussi « langage tout d'analyse, de contraction et de schématisme », soustrait à l'histoire, « subjuguant peu à peu la

clarté à force de secret », « puissance cryptographique », algébrisme[1] magique, au-dessus et en deçà de toute expérience, symbolisme, fulguration et calcul à la fois, victoire enfin sur le temps, ou plutôt possession du temps. On le voit, l'œuvre musicale comprend les deux solutions contraires d'où procède toute création : d'un côté, une série « d'intrusions divinatrices », de l'autre, « par les détours d'une architecture de secrets », transcription de toutes choses sur le plan de ce qui, à la limite, serait cette caractéristique universelle si souvent pressentie. Être et relation. Illumination et logique, dialectique et intuition, architecture et lumière, tel est le privilège de de l'œuvre musicale, le secret de sa jeunesse éternelle, de sa divine précellence. — Cette dualité, M. Baruzi la poursuit — en une chevauchée de formules incisives et luxueuses, — dans la structure des instruments, dans le problème que pose l'existence même d'une pluralité de modalités instrumentales, qui tendent à la fois (contrariété révélatrice), et à leur plus extrême individualité, à leur pureté sonore spécifique, et à leur renoncement, à l'universalité intégrale, dans la mesure où chaque instrument aspire à n'être qu'une réduction emblématique de l'orchestre.

3° M. *G. Urbain* nous présente, dédiées à P. Valéry, quelques notes sur « LA MÉLODIE ». D'abord, une définition de la mélodie : » stylisation de la parole, fille du rythme et de sous-jacentes harmonics, la mélodie est une suite d'intervalles sonores, ordonnés et choisis, capable de susciter le sentiment esthétique ». Suit le développement de cette définition, d'où nous pouvons extraire des formules suggestives. L'unité de la mélodie est liée au rythme, « sa variété à la position des accents, ensuite au choix des intervalles musicaux ». « Un mouvement mélodique revient toujours à son origine. » — « Le mouvement mélodique est comparable à la trajectoire d'un mobile qui, lancé à partir d'un certain plan, y revient et y demeure fatalement, après divers rebondissements élastiques. » Une force le sollicite, la pesanteur. En musique, il y a aussi une sorte de pesanteur, — la force tonale, ou *tonalité*. « Elle anime la pensée musicale. » Il est remarquable que, par le cortège des harmoniques, toute mélodie implique une harmonie sous-jacente. Les contrapunctistes le sentaient déjà. Rameau en fit la théorie, et c'est encore en fonction de cette théorie que s'édifie notre harmonie contemporaine. Les principes fondamentaux en sont :

1° tout son est accompagné de son octave, de sa douzième, et de sa dix-septième,

1. Cf. Novalis : « La musique a beaucoup d'analogie avec l'algèbre ».

2° un son et son octave sont pratiquement identiques.

D'où suivent les lois de la tonalité, dans le détail desquelles entre M. G. Urbain. Son exposition devient ici extrêmement discontinue. Nous y renvoyons le lecteur.

4° Comme celui de M. Baruzi, l'article de M. *A. Schaeffner* (« Évolution harmonique et fixité tonale dans la musique contemporaine »), très différent pourtant d'inspiration, et d'une technicité très poussée, est des plus importants. — L'évolution harmonique contemporaine présage-t-elle une dissolution de notre système tonal classique, c'est-à-dire : notre musique occidentale tend-elle, en rupture avec toute sa tradition, et la plus diverse, à l'*atonalité* et, finalement, à la non-harmonie, à l'*en harmonie?* Question extrêmement grave, à laquelle M. A. Schaeffner semble répondre par une négation optimiste. Un premier point lui paraît acquis (auquel sans doute ne souscriraient peut-être pas absolument (M. Bourguès et Deneréoz) : l'autonomie de l'évoluton harmonique, son indépendance à l'égard d'une explication psychologique quelconque. Il y a certaines « servitudes naturelles », il y a certaines « conditions sévères » du monde sonore. L'intelligence musicale doit les reconnaître. A les dominer consiste sa liberté. Peut-être ici, M. Schaeffner exagère-t-il le côté « règles du jeu » de l'écriture musicale, « ses caractères de *lisibilité* et de *logique* » ; il reste vrai que le mot de Nietzsche est exact : « Dans certaines harmonies, il y a quelque chose d'agréable et de résistant tout à la fois, comme quand on fait jouer une clef dans une serrure compliquée ». Difficultés fécondes d'ailleurs : elles amenuisent la matière musicale tout en la raffermissant. Le résultat sera précieux : netteté de la ligne mélodique, évidence tonale. Nous nous rapprochons ainsi des théories de d'Alembert et de Rameau sur la *genèse harmonique de la mélodie* (le mathématisme musical de Leibniz représentant la limite d'une semblable tendance). Les efforts les plus révolutionnaires de notre jeune musique française ne semblent avoir pas entamé la ligne mélodique, l'évidence du dessin polyphonique, le soulignement des tonalités. On pourrait presque soutenir le contraire (la vérité emprunte souvent la voie du paradoxe!). La « sûreté technique » d'un Darius Milhaud, par exemple, malgré l'emploi de plusieurs tons discordants, produit « une forte impression tonale, un Stravinsky exaspère parfois jusqu'à la fureur (la danse des marionnettes de Petrouchka, la cadence en ré majeur soutenant toute la danse de « l'Elue » dans « le Sacre... ») l'insistance des mêmes tonalités. Sans doute, l'usage est-il plus qu'abondant des altérations, des audaces cadencielles, des appogiatures, sans doute s'affirment des

essais de polytonalité, mais tous ces parasites, toutes ces altérations du système tonal classique ne condamnent qu'un emploi académique (nous sommes loin de dire : classique) de la tonalité. Peut-être, ne servent-ils qu'à mieux démontrer — par un choc en retour significatif — « la force de résistance offerte par l'image bien nette de la tonalité utilisée ». Que le classicisme incorpore, assimile cela même qui paraît d'abord lui résister! Et les « notes étrangères », élément de « diversion » et d'exotisme, ne feront que le rajeunir, en l'universalisant toujours davantage.

5° M. *André Cœuroy* (« LA MUSIQUE, VICE LITTÉRAIRE ») a tout à fait raison de railler le faux enthousiasme musical des littérateurs en émoi. La « déraison romantique » (distinguons tout de même matière romantique et expression romantique!) a permis à une certaine forme d'exaltation mi-littéraire, mi-verbale, de se réclamer de la musique — de quelle musique, parfois! — (Dis-moi qui tu hantes...). En fait le goût affiché de la musique par des esprits qui ne la comprennent qu'en tant qu'elle n'est pas musique pure est à la charge du XVIIIe siècle finissant et du XIXe siècle. On a vu de mauvais commentaires littéraires d'œuvres musicales dont la vraie signification ne se découvre qu'à ceux qui les abordent pour elles-mêmes, sans intention d'y chercher un « sujet », une « signification », une valeur « expressive », ou d'y trouver prétexte à émotion vulgaire, à transports, à « plaisir poétique », comme dirait J. Hytier. Au point que certains musiciens eux-mêmes (Tchaikowsky, Massenet, Puccini — quels musiciens, il est vrai!...) ont sacrifié le *texte* musical (qui devrait normalement n'être que l'expression d'une Réalité autonome, se suffisant à elle-même) à sa *traduction* littéraire. Autant dire trahison! — Peut être M. Cœuroy s'acharne-t-il toutefois sur des ennemis depuis longtemps vaincus. Les vrais musiciens se reconnurent toujours — dans le miroir de la musique pure (Exemple : avant Stravinsky... Bach). D'autre part, il faudrait peut-être distinguer de l'émotion — prétexte musical, le sentiment comme soubassement a — musical de l'écriture musicale.

6° M. *Adolphe Lods* étudie « LES IDÉES DES ANCIENS ISRAÉLITES SUR LA MUSIQUE ». Pouvoir d'agir par *contrainte,* ou par *persuasion* sur les puissances surnaturelles, sur les esprits ou sur les choses, telle est la façon dont les primitifs se représentent les effets de la musique. M. A. Lods croit pouvoir identifier à ces représentations primitives celles des anciens israélites — avec le parti pris marqué d'en naturaliser tout élément religieux.

IV. Arts plastiques.

1° M. *François Fosca* nous communique d'intéressantes remarques sur « La valeur en peinture ». Écartant la définition inexacte de Littré, il propose celle de Bracquemond « Le mot *valeur* spécifie, pour la lumière, l'intensité de clarté, abstraction faite de toute idée de couleur. Il indique ce que *valent* une couleur, une nuance, un ton, une teinte, mesurées sur l'échelle graduée entre le blanc et le noir, limites extrêmes de la lumière ». Il ajoute : « Un *ton* peut se décomposer en valeur + couleur. Enfin l'on appelle *ton local* le ton dont un objet est considéré in abstracto ». Il suit de là que le problème des valeurs est l'essentiel de la peinture. « Ce qui fait le mérite des grands coloristes, d'un Titien, d'un Delacroix, d'un Cézanne, ce n'est pas tant l'heureux choix de leurs couleurs que l'harmonie colorée de leurs rapports de tons ». C'est, de même, ce qui sauve Chardin, pourtant bien inférieur à Ver Meer. Le grand peintre, d'ailleurs, peut au lieu de transcrire attentivement les valeurs d'après nature (Ver Meer, Velasquez, Corot), se permettre de les interpréter, d'en simplifier la gamme, de même qu'ils interprètent et simplifient les formes et les valeurs en en conservant les rapports essentiels (Tintoret, Rembrandt, Delacroix) « Véronèse, par exemple, se contente de valeurs rapprochées... Certains, au contraire, Caravage, Lawrence, franchissent de grands espaces sur le clavier des valeurs. D'autres, Corot ou Vuillard, se cantonnent dans une gamme restreinte ». — Du pur dessin à la « manière noire » pourront s'échelonner ainsi, plus ou moins accentuées, les valeurs. — Suivent quelques observations techniques : par exemple un individu myope est plus sensible à l'élément couleur qu'à l'élément valeur. — Il est très difficile de rendre fidèlement les valeurs avec une technique transparente. — Enfin un bref historique du sens de la valeur nous en retrace l'évolution Piero della Francesca, Giorgione (influence fâcheuse à ce point de vue de Michel Ange et Raphaël) Breughel, Greco, Velasquez Ver Meer, les intimistes hollandais, Rembrandt, Chardin, Corot, Degas marquent de cette évolution les points principaux. Vlaminck et Derain, à notre avis, n'en seraient pas les moindres continuateurs.

2° *Henri Focillon* : Esthétique des visionnaires. — Et d'abord psychologie du visionnaire : « Ils interprètent plus qu'ils n'imitent, et ils *transfigurent* plus qu'ils n'interprètent ». Notre univers est pour eux un point de départ. « L'homme est par eux perpétuellement dépassé. *Ils sont à l'opposé du génie plastique des méditerranéens*

et de l'humanisme[1] ». « La lueur qui resplendit sur leurs œuvres, c'est la foudre, ou le soleil des morts. Rien de plus éloigné des méditations voluptueuses ou sereines des classiques, pour qui l'harmonie entre l'homme et le monde s'établit par un accord large et paisible, en fonction des *idées claires,* et presque more geometrico ». Paroles importantes. Elles éclairent notamment, dans un autre domaine, la place d'un Rimbaud (cf. : « La vision de la justice est le plaisir de Dieu seul »). Désadéquation d'avec la vision ordinaire du réel, rupture violente avec nos habitudes sensibles, signification au delà du signe, intercalation entre la sensation et la perception d'un état de fièvre spirituelle qui approfondit le monde sensible, qui projette sur lui une lumière métaphysique, une grandeur et une étrangeté qui entraînent une participation immédiate de l'univers entier à l'objet. Non pas seulement hallucination — mais lecture du signe sous la chose, illimitation du réel, irradiation à travers lui d'une fantasmagorie plus réelle que le réel même, lequel n'est qu'un simple prétexte, une amorce à évocations, objet d'une apocalypse incessante. Découverte par là même d'un *ordre* profond. La lumière ne fait qu'un avec l'ordre. Et, esthétiquement, quelle lumière! « La lumière des visionnaires est à notre lumière ce que cette dernière est à l'abstraction de l'espace géométrique ». La lumière et leur matière véritable, qu'ils la diffusent ou la concentrent selon certaines proportions inédites (Vinci — Tintoret — Piranèse). La lumière, Tintoret, par exemple, la trouvait-il dans Venise? Il est hanté par « une sorte de nuit enflammée, par un crépuscule éclairé de halo ».

Il en résulte que « le génie des visionnaires crée spontanément les moyens et les outils qui leur sont nécessaires. Ils ont été les plus grands innovateurs techniques. La preuve nous en est donnée par l'histoire des arts du blanc et du noir, où leur obsession de l'ombre et de la lumière a produit des chefs-d'œuvre ». Témoins Rembrandt et Piranèse, inventeurs parce que visionnaires (parce que désireux de trouver un moyen d'exprimer directement le monde de la lumière, ses modalités, ses fulgurations, ses rayonnements), de la technique aqua fortiste. — Témoins aussi, dans un ordre différent, ces « visionnaires de la couleur », Turner, Tintoret, auxquels M. Focillon consacre de nobles pages. Citons notamment, à propos de Turner : « ...Un visionnaire comme Turner nous absorbe dans un monde instable, où tout est échange, lueur et reflet... A la terrible magie de la fixité (Piranèse) s'oppose la magie des fluides, et la couleur, par les passages, par la pénétration de la lumière, par les halos qui

1. C'est nous qui soulignons.

la dispersent et qui la dévorent, par sa décomposition même enfin, traduit l'universel mouvement qui fait onduler et chatoyer les phénomènes de la terre, de la mer et du ciel... La vision colorée est ici du même coup vision dynamique ».

Par les visionnaires (qui rejoignent par certains points les esthétiques extrême-orientales) l'œuvre d'art n'est plus seulement « imitation de la nature », elle devient « *création du monde* ».

3° « Sur les écoles cubistes et post-cubistes » : par *Amédée Ozenfant* (Directeur de l'Esprit-Nouveau »). Voici un excellent exposé sur la question. Pour plus de développements, voir, du même auteur, en collaboration avec Jeanneret, « Après le cubisme » (1918), « La peinture moderne » (1925) ; de A. Gleijzes : « Du cubisme » (1920); de P. Courthion : « Panorama de la Peinture française contemporaine (1927). On trouvera une bibliographie suffisante à la fin de l'article.

1° Le *cubisme,* état d'esprit plutôt que doctrine, s'est présenté avant tout en réaction contre l'impressionnisme[1] — que l'on juge peut-être trop sévèrement aujourd'hui[2]. Il a été d'abord, de 1908 à la guerre, un mouvement collectif, dont on a fait la théorie vers 1918, alors que précisément le cubisme, passée l'ère de la lutte collective, entrait dans celle des réalisations individuelles.

« La révolution cubiste se signale surtout par l'élimination presque totale du *sujet :* subordination de l'imitatif au « créatif » ; porter le spectateur dans un état de lyrisme non alourdi par les attaches du réel ». En relation très étroite avec notre temps, désireux d'un lyrisme bref, intensif, sobre, net, le cubisme tend à délester la peinture, à lui faire rompre avec le monde des phénomènes, qu'il se défend avant tout d'imiter. Besoin d'évasion. Besoin aussi de sensation pure. Faire éclater les formes de la perception pour libérer les éléments authentiques de l'excitation sensible. Le tableau se suffisant à lui-même, n'ayant plus le caractère d'un *relai* entre la nature et le spectateur; pour tout dire le « tableau-objet ». Telles sont les directives essentielles de la révolution cubiste, excellemment exposée par un de ses promoteurs.

2° Écoles post-cubistes. — Le *purisme* est l'extrémité du cubisme. Il voit dans l'œuvre d'art « un dispositif impératif destiné à mettre le sujet contemplant dans un état physico-psychologique voulu par l'artiste ». Il s'agira donc de trouver les constantes principales

1. Il ne représente cependant pas une nouveauté. Il s'apparente, à ses origines, à Cézanne, lequel lui-même sortait — par réaction — de Claude Monet.

2. Cf. numéro spécial de l' « Art vivant », janvier 1927.

de la sensibilité et de l'affectivité en vue de créer comme un clavier d'expression visuelle (ensemble de formes, de couleurs en tant qu'éléments suffisant par eux-mêmes à ébranler la sensibilité) — comparable à ce clavier d'expression sonore que constituent, pour le musicien, les notes, les rythmes, les timbres. Peinture pure par analogie avec la musique pure, — peinture dépouillée de toute intention imitative. ou symbolique (le symbole passe, les formes et couleurs, éléments sensibles physiologiques, affectent l'homme éternel). Outre ce « clavier » de sensations, le peintre pourra disposer d'un second « registre » (psychologique celui-ci) : à savoir les habitudes, associations acquises et possédant une certaine universalité (« aux bleus, par exemple, s'attachent des sensations fixes et spécifiques d'aérien, de liquide, de spatial, etc... ».

— Le *néo-platonisme* « renchérit sur le cubisme dans le sens de la non-imitation ».

— Le *constructivisme* (Europe centrale, Russie révolutionnaire), « substitue aux éléments naturels de l'ancienne peinture ceux des machines ».

Conclusion : Tout cela peut se résumer par ces mots « *La beauté sans signe* ».

L'échec historique du cubisme est un fait. Le cubisme absolu, en peinture (mais non en décoration) est une impossibilité [1]. Il faut ajouter qu'il aura été un aiguillon nécessaire [2] — dans le sens du retour au classicisme. Rôle ingrat. puisqu'il ne survit que par sa défaite.

4° M. *Antoine Bourdelle* s'autorise de sa gloire pour vaticiner sur le passé (PROPHÉTIES SUR LA SCULPTURE). Citons, entre autres :

Notre époque « veut être en elle-même pour construire les devenirs ».

« J'ai commencé cette sculpture neuve. Je ne la laisserai paraître que toute armée, en exemples assez nombreux.

« Cette œuvre-là, venue toute de notre époque, n'empruntera rien au passé, que la Forêt Antique parée de fleurs d'avenirs ». Voici revenu le symbolisme, et jusqu'à son orgueil...

1. A la limite, la « peinture — sensation » qu'a prétendu être le cubisme s'évanouirait devant la pure géométrie de l'intelligence abstraite. — Les tableaux cubistes (Picasso) gardent encore des *débris de l'objet*.

2. Il aura contribué à faire retendre les cordes plastiques. Déjà, il est vrai, Cézanne l'avait fait.

V. Architecture.

1° Sous le nom de « règle des trois phases », M. *Pierre Urbain* détermine, sur des exemples historiques, « un PRINCIPE D'ÉVOLUTION DANS L'ARCHITECTURE ». — La transformation des besoins, la recherche de l'économie et de la sécurité, enfin l'éducation du sentiment esthétique chez le créateur et le spectateur, commandent l'évolution de la technique architecturale. L'inspiration de l'artiste est donc soumise à des contraintes, provenant, d'une part des conditions économiques et sociales, d'autre part, des qualités propres à la matière transformée. Par suite, avant d'atteindre à la beauté, un objet quelconque doit passer par trois phases d'une évolution plus ou moins rapide : phase de création, phase de perfectionnement technique, phase d'épuration esthétique. — Des causes techniques, mécaniques commandent la phase de création. Exemples : 1° la naissance de l'architecture gothique, réponse plus parfaite à un problème résolu déjà, mais lourdement et onéreusement, sinon dangereusement; 2° l'apparition du fer dans la construction, au XIXe siècle. — La phase de perfectionnement technique doit être achevée pour qu'apparaisse la phase d'épuration esthétique. C'est que « le sentiment de la perfection mécanique atteinte » donne à l'artiste, ou à l'ingénieur, « la liberté d'esprit nécessaire à l'examen des problèmes négligés jusqu'alors ». Les créations du machinisme lui-même le prouvent. Qui a suivi l'évolution de la locomotive, de l'automobile (et la conclusion vaudra pour les arts du bâtiment et de la décoration) reconnaîtra : 1° que la maîtrise technique, en entraînant l'élimination des survivances, inévitables au début d'une invention, permet, avec le surgissement de formes nouvelles et pleinement indépendantes, auxquelles peu à peu le public d'abord dérouté s'accoutume, leur accession à leur beauté, leur épuration esthétique, donc, le dégagement d'une esthétique nouvelle; 2° que par là même disparaissent certaines superfétations ornementales, vestiges d'un style précédent, en désaccord absolu avec les nouvelles conditions matérielles et les nouvelles lignes structurales. Les tendances sobres et dépouillées de l'heure actuelle ne sont peut-être, à notre avis, que la phase négative et préparatoire d'un style ornemental nouveau et organique en rapport étroit avec le classicisme nouveau, que le temps présent préfigure. Classicisme moderne, inutile de le dire, qui n'aura de commun, avec les styles classiques du passé, que le principe même du classicisme éternel.

2° L'article de M. *Le Corbusier* (« ARCHITECTURE D'ÉPOQUE MACHI-

NISTE ») a précisément pour objet de justifier techniquement les intentions de cette architecture nouvelle, dont il est l'un des plus hardis et des plus conscients promoteurs. — Cf. Du même auteur : « Vers une architecture; Urbanisme »; Crès, éditeur.

« A l'heure présente, deux conceptions de l'architecture président à ses destinées : celle de ceux qui se disent de tradition, et estiment que celle-ci se poursuit sans heurt; celle de ceux qui sentent une modification capitale aux traditions séculaires. » Les premiers introduisent dans l'architecture le concept *ornement* et la présence de *règles déterminées,* de « méthode arrêtée », de « procédés arrêtés ». Pour les seconds, partisans de la porte ouverte, les règles sont *à* déterminer, les procédés sont *à* arrêter, *à* reconnaître. Il en est de même de l'ornement. — Ajoutons que technicité et sentiment sont les deux pôles de l'architecture, les deux exigences qu'on ne peut dissocier, qu'une époque saine et organique ne dissocie pas : « synchronisme insécable ».

Posés les principes, telles seront les principales caractéristiques de « l'architecture d'époque machiniste ».

1° La tendance de l'esprit est aux solutions simples. Notamment, l'esprit se manifeste par la géométrie. Or, le béton armé nous ouvre la possibilité d'œuvres de pure géométrie, ou, du moins, d'œuvres où la géométrie puisse porter tout ce qu'elle est susceptible de porter, c'est-à-dire les proportions qui sont le langage de l'architecture et qui s'expriment le plus parfaitement dans le *système orthogonal.*

2° Géométrie à l'échelle humaine : Rapporter à l'homme la maison, d'abord machine à habiter, « diligente et prévenante pour satisfaire aux exigences du corps » : lumière, confort, santé; ensuite lieu utile pour la méditation; et enfin source de beauté.

3° Rapporter les mesures (portes, fenêtres) à l'homme, c'est les réviser. Révision des éléments de l'architecture. Conséquences importantes : une fenêtre en longueur, égale en superficie à une grande fenêtre en hauteur (celle-ci ayant été, jadis, commandée par les nécessités techniques), lui est bien supérieure, puisqu'elle permet d'éclairer les murs latéraux. Or le ciment armé rend possible la fenêtre en longueur, pièce essentielle d'une architecture de la lumière, celle-ci étant une nécessité physiologique absolue.

4° De même, la technique moderne du béton armé rend inutiles les fortes épaisseurs et les grandes surfaces de murs. Le mur, jadis organe portant (rôle de défense du mur), devient simple remplissage.

5° La même technique permet la substitution aux combles inclinés des murs en terrasse, terrasses en cuvettes, une aire en

ciment armé permettant l'évacuation des eaux à l'intérieur de la maison. Ici l'auteur utilise les résultats et met à profit les leçons d'une expérience instructive faite à 1.000 mètres dans le Haut-Jura.

6° Réaction de ces facteurs techniques sur la constitution d'une esthétique nouvelle, fondée sur l'emploi de formes de géométrie pure, qui agissent clairement sur notre système sensoriel, et qui, au point de vue spirituel, selon l'auteur, portent en elles la perfection.

7° Dernière conséquence : suppression de la corniche, qui n'a plus de fonction dans la nouvelle technique.

Des schémas illustrent cet article. Des reproductions d'un Hôtel particulier à Auteuil (béton armé, corps de logis en pilotis, jardins sur le toit) nous montrent la théorie en action.

Rupture absolue avec la tradition assurément, mais conséquence inévitable d'une résolution technique. Au surplus, « c'est en allant de l'avant qu'on se trouvera un jour sur la ligne qui poursuit la tradition ». En ameublement, en décoration, c'est vérité devenue courante.

3° M. *Watter-René Fuerst* étudie les « Tendances actuelles du décor théatral ». Il les situe d'abord en fonction du passé. Les excès de l'ancien décor (hélas encore trop fréquent), ce truquage vériste de jadis, proportionné d'ailleurs aux spectacles qu'il recevait, provoquèrent vers 1900 une première réforme orientée dans le sens de la *stylisation* sinon toujours de la *synthèse :* Ainsi les décors de Bakst, le style ballet russe, dont la fantaisie chatoyante nous semble aujourd'hui d'un symbolisme ornemental un peu désuet : « on pourrait dire que les costumes de Bakst furent des pièges à l'acteur ».

La troisième dimension, bannie de la scène par la peinture décorative, semble y rentrer avec le cubisme. Et par là même se manifeste, ébauchée dès 1912, mais retardée dans sa réalisation jusqu'à l'après-guerre, une seconde réforme, tendant à l'*architectorisation* du décor théâtral. Influence de la révolution cubiste en peinture, préoccupation d'organiser l'espace de la scène autour de l'acteur, désir accentué d'une *synthèse plastique* (synthèse, et non seulement stylisation), reflet peut-être aussi de la sobriété artistique de l'époque, de son besoin de dépouillement formel (compensé au reste par un souci de richesse et de plénitude matérielles : cf : « *Exposition des Arts Décoratifs* »), tels sont les facteurs d'une réforme scénique, que manifestent :

1° un système d'architecture scénique fixe, à base d'éléments architecturaux inamovibles, telle que « *la scène shakespearienne* », celle « *du Vieux-Colombier* », celle enfin, tripartite, de « l'*Exposi-*

tion des Arts Décoratifs ». C'est le puritanisme protestant devenu théâtre : rejet de l'accessoire, élimination de tout superflu visuel (afin de ne pas dériver sur le décor l'intérêt dramatique), « Théâtre sans décor », « Lieu dramatique architectural. Mais on risque ainsi l'appauvrissement et la sécheresse, sans libérer pour cela l'imagination du spectateur, qu'irriterait peut-être la monotonie d'un décor fixe.

2° les tentatives d'A. Appia, et d'E. G. Craig, soucieux de proportionner davantage les éléments scéniques à la diversité des motifs dramatiques. Création d'un rythme plastique qui « part de l'acteur et revient à l'acteur », celui-ci étant « partie d'un ensemble visuel ordonné », et rigoureusement architectural.

Évolution parallèle du décor proprement plastique, synthétique parce qu'incomplet. Nous ne partageons pas, ici, la sévérité de M. W-R. Fuerst, plus justifiée, nous semble-t-il, à l'égard de

3° la conception constructiviste russe, véritable impasse scénique, parti pris forcené d'abstraction : « Des plans inclinés dans tous les sens, des pentes jusqu'à 45°, des escaliers, des échelles verticales, des plates-formes à une hauteur vertigineuse, voilà les éléments que le constructivisme offre aux évolutions de l'acteur ». « Un jeu en dehors, une action tout extérieure seront donc le plus à l'aise sur les tréteaux constructivistes ». Cette volonté de rompre avec toute expression d'atmosphère psychologique ne peut conduire en effet qu'à une nouvelle « Commedia dell' arte », rougie, comme il sied, par certains principes politiques.

VI. — Art primitif.

1° *H. Breuil :* « Les origines de l'art décoratif ». — « L'art décoratif naît pauvrement » de la transposition ornementale d'éléments d'origine technique ; il s'enrichit des résidus d'autres éléments également techniques tombés en désuétude et ornemanisés, ou de l'imitation décorative de techniques voisines ; il tire parti de schémas primitifs en les amalgamant et en les dissociant ; il atteint son point culminant en altérant à son profit, par mutilation, dégénérescence, regroupement et dissociation, des éléments empruntés au grand art ».

2° *G. H. Luquet :* « La narration graphique dans l'art primitif ». — « Tandis que le réalisme de l'adulte est un *réalisme visuel,* qui se propose de rendre par le dessein l'aspect que les objets représentés offrent ou pourraient offrir à l'œil du dessinateur, celui de l'enfant est un *réalisme intellectuel,* qui veut exprimer par le

dessin les connaissances qu'il possède sur cet objet ». — Quand il s'agit de représenter, non plus des tableaux statiques (objets ou groupes d'objets envisagés dans un moment unique), mais des spectacles dynamiques (scènes à moments successifs), le dessin enfantin et le dessin adulte s'opposent par la conception de la narration graphique. « On peut distinguer trois grands types de narration graphique selon le procédé employé pour représenter cette succession : « 1° le « *type symbolique* », qui ne retient de la série des moments ou épisodes successifs qu'un seul de ces moments considérés comme symboliques de l'ensemble. — 2° le « *type d'Epinal* », qui juxtapose dans une image d'ensemble, en les séparant par des lignes ou des cadres, plusieurs images dont chacune représente un des moments de l'histoire racontée par le dessin. — 3° le *type successif*, qui se compose d'une image unique réunissant des *éléments appartenant à des moments différents*. Ce type présente deux variétés, selon qu'aucun des éléments représentés dans le dessin n'y figure plus d'une fois (*variété sans répétition*) ou que certains éléments, notamment les personnages principaux, sont figurés plusieurs fois (*variété avec répétition*).

Le type symbolique est propre au dessin adulte. L'enfant utilise d'abord le type successif avec ses deux variétés, puis y substitue graduellement le type d'Épinal.

Or, les caractères et l'évolution du dessin enfantin retracent exactement les caractères et l'évolution de l'art primitif (en comprenant sous cette dénomination les œuvres émanant d'artistes aussi dissemblables que les néolithiques européens, les céramistes grecs du VIe siècle, les peintres du Quattrocento, les Mélanésiens, etc...). Et c'est à illustrer abondamment cette affirmation que M. G. H. Luquet consacre cet article d'une documentation remarquable.

Jacques-Robert Duron.
Agrégé de Philosophie.

LES ORIGINES DE L'ART ET L'ART PRÉHISTORIQUE

M. G. H. Luquet vient de publier un volume intitulé : *L'art et la religion des hommes fossiles*[1]. Laissant de côté la question de la religion, nous dirons seulement quelques mots de l'art et de ses origines; les problèmes soulevés sont déjà assez difficiles. Pour aider à leur solution, nous rapprocherons des idées de M. Luquet celles que développait le Prof. R. A. S. Macalister dans son *Text-book of European archaeology*[2].

M. Luquet — qui est surtout un philosophe, mais cela ne gâte rien — était bien préparé à étudier les origines de l'art. En 1913, il publiait *Les dessins d'un enfant,* étude ingénieuse et pénétrante de

1. Un in-8°, 230 pp., 119 fig., Masson, 1926.

2. Vol. I : The archaeolithic period, in-8°, XVI-610 pp., 184 fig., Cambridge, University Press, 1921.

Nous ne saurions dire trop de bien de cet ouvrage, modèle d'inventaire précis et de loyale discussion. Nous comptions en faire une recension beaucoup plus complète et attendions pour cela au moins le second volume (Néolithique et début de l'âge du bronze), annoncé en 1921 comme « très avancé », et qui devait du reste être encore suivi de deux autres, conduisant jusqu'à la fin des temps préhistoriques. Rien ne paraissant depuis six ans, nous détachons de l'étude projetée ce qui peut servir à compléter celle de M. Luquet.

En 1926 a également paru, chez Geuthner, le tome II (Égypte et Afrique du Nord) de la *Préhistoire Orientale* de Jacques de Morgan, édité comme le premier par M. L. Germain. (Gr. in-8°, VI-438 pp., 455 fig., V pl. hors texte en couleurs). Malgré sa richesse et son intérêt, nous n'y trouverons guère à prendre pour la présente étude. En réalité, du reste, l'ouvrage empiète largement sur la période historique par trois longs chapitres (172 pages), fort intéressants en eux-mêmes, sur : Le tombeau royal de Négadah, Les métaux en Égypte, L'origine chaldéenne de la culture pharaonique en Égypte.

Les livraisons de 1926 de *l'Anthropologie* apportent, entre autres contributions à la question de l'art préhistorique : une très ingénieuse note du Professeur G. Vinaccia sur *les signes d'obscure signification dans l'art paléolithique* (pp. 41-46) et une étude de M. R. Vaufrey sur *la statuette féminine de Savignano* (pp. 429-435).

Indiquons, sans avoir pu encore le dépouiller, un ouvrage qui semble intéressant de M. Neville Jones, missionnaire anglais dans l'Afrique du Sud, sur *l'Age de la pierre en Rhodésie* (*The stone age in Rhodesia,* in-8°, XIV-120 pp., Londres, Milford, 1926).

Enfin profitons de l'occasion pour signaler la réapparition de la Revue *L'homme préhistorique.* Après douze années d'existence, elle avait disparu au début de la guerre. La publication reprend, sous la direction de M. A. de Mortillet, à la Librairie Universitaire Gamber, à Paris.

psychologie, illustrée par l'évolution des dessins de sa petite Simonne entre trois et neuf ans [1].

Mais une question préalable se pose : faut-il admettre sans réserve l'équivalence entre l'enfance de l'art et l'art de l'enfance? Question de même nature et de même importance, pour la méthode et les conclusions, que cette autre si souvent discutée : faut-il admettre l'équivalence entre l'art préhistorique et l'art sauvage moderne?

L'enfant du xxe siècle et l'adulte Aurignacien ne débutent pas dans les mêmes conditions. L'adulte a deux choses qui manquent à l'enfant : sa raison développée, sa vigueur et sa sûreté de main. L'enfant contemporain a sur l'adulte préhistorique une supériorité : il a vu dès son plus jeune âge des représentations graphiques ou sculpturales, et ordinairement aussi il a vu des grandes personnes employer leurs doigts à écrire, à dessiner ou à peindre.

Luquet, étudiant les mobiles d'où résulte chez l'enfant l'exécution d'un dessin, y trouve avant tout un acte d'imitation [2] : Simonne s'installe à la table, demande papier, plume et encrier parce qu'elle voit son papa assis à son bureau et en train d'écrire. Deux faits semblent bien le prouver : dans les débuts, c'est le seul moment de la journée où elle songe à dessiner; et, au début aussi, elle semble se mettre à l'œuvre sans idée préconçue; ce n'est qu'en cours d'exécution, pour ainsi dire, que ses gribouillages prennent pour elle un sens. C'est le stade « du dessin involontaire : l'enfant s'est bien aperçu que les dessins d'autrui représentent des objets, et d'autre part qu'il lui est aussi possible de tracer des lignes; mais il n'a pas encore conscience que les lignes tracées par lui peuvent également représenter des objets. Il s'en aperçoit après coup, et c'est seulement alors qu'il arrive à l'intention de tracer des lignes pour représenter quelque chose, intention caractéristique du dessin proprement dit. A ce moment il pourrait dire : « *Anch' io son pittore* »; mais il est intéressant de noter qu'il ne semble pas avoir conscience de ce progrès considérable, le passage de l'imitation machinale à la création intentionnelle » [3].

On voit déjà saillir les différences avec l'homme préhistorique.

1. A qui voudrait pousser la comparaison par une enquête plus complète sur les dessins enfantins rappelons le livre de G. Rouma : *Le langage graphique de l'enfant* (Bruxelles, Misch et Thron, 1916). Aucun des deux ouvrages ne peut du reste suppléer entièrement l'autre : celui de Luquet, n'étudiant qu'une enfant, montre mieux l'évolution et le progrès; celui de Rouma, portant sur un grand nombre d'écoliers belges, fait ressortir davantage l'influence des facteurs personnels.

2. *Les dessins d'un enfant*, p. 12.

3. *Ibid.*, p. 225.

Celui qui le premier dessina n'avait évidemment jamais vu un de ses semblables en faire autant. Il nous faut donc chercher un autre mobile à son acte. Mais par contre, quand il se mit au travail, ce fut avec son œil exercé de chasseur et son habile main de tailleur de silex.

Comment donc eut-il l'idée de dessiner? Et même commença-t-il par dessiner, ou par peindre, graver ou modeler? La question se pose, une question de fait et de chronologie, mais dont la solution n'est pas tellement évidente.

Piette tenait jadis pour la priorité de la sculpture. Son opinion s'appuyait sur une documentation moins complète qu'aujourd'hui; et, comme toujours, il tentait de l'étayer d'arguments *a priori*. Luquet repousse la chronologie de Piette (p. 13)[1]; mais l'appréciation des dates en pareille matière est chose délicate, et pas toujours convaincante. Restent alors les raisons, hypothétiques elles aussi, mais fondées sur des réalités psychologiques. Macalister, tenant de l'antériorité de la sculpture, les développe ainsi :

« Il peut paraître surprenant à première vue que la sculpture en ronde bosse précède dans le développement de l'art la gravure ou la peinture à plat. Le dessin à deux dimensions semble bien plus facile que le modelage à trois. — Pour nous, oui peut-être; mais c'est que nous avons découvert et que nous employons presque inconsciemment l'art de la perspective et des ombres, au moyen duquel nous pouvons suggérer les trois dimensions en n'en employant que deux. Mais ces procédés d'art, comme tous les autres, ont dû s'acquérir et se développer; et en étudiant l'art paléolithique nous saisissons sur le fait leur évolution. L'artiste commença, assez grossièrement d'abord, par la sculpture en ronde bosse. Quand il se trouvait limité par les dimensions ou la forme du bloc qu'il taillait, sa sculpture tendait à devenir un bas-relief double se répondant des deux côtés du bloc... Alors put venir l'idée d'économiser du travail en ne sculptant qu'un côté : et nous voilà au simple bas-relief. Le contour doit évidemment être tracé d'abord; un artiste paresseux peut être tenté d'arrêter là son travail[2], en se rendant compte que

1. Les indications de pages sans nom d'ouvrage renvoient, pour Luquet à *l'Art et la Religion des hommes fossiles*, et, pour Macalister au *Text-book of European archaeology*, t. I.

2. Cet appel à la paresse et à la loi du moindre effort est moins arbitraire qu'on ne pourrait le croire. Je ne vois pas à quelle autre cause attribuer l'introduction du procédé dit *relief dans le creux*, — c'est-à-dire un bas-relief non champlevé — si répandu à l'époque de la décadence de l'art égyptien. Il supplante complètement le vrai bas-relief au moment de la frénésie bâtisseuse de Ramsès II, c'est-à-dire lorsqu'il faut à tout prix décorer rapidement d'immenses surfaces murales.

ce stade préliminaire suffit en pratique à suggérer le sujet » (p. 442).

Luquet conteste cette chronologie rationnelle de l'évolution des arts : « Il est exact que les représentations à deux dimensions d'objets à trois dimensions supposent une abstraction ; mais il ne s'ensuit nullement que cette abstraction doive être une opération postérieure. Sans même rappeler cette banalité psychologique que l'abstraction est spontanément impliquée dans l'opération mentale la plus simple, comme une sensation, nous pouvons constater la présence de l'abstraction dans les plus anciennes œuvres d'art. En effet, la technique glyptique fait abstraction de la couleur des objets représentés, et il en est de même de la technique peinte, car les peintures aurignaciennes se réduisent à des contours dessinés avec des matières dont la couleur jaune, rouge ou noire n'a pas plus de rapport objectif avec le coloris réel de l'objet représenté que nos dessins au crayon noir. En ce qui concerne maintenant l'abstraction de la troisième dimension qui caractériserait la gravure par opposition à la sculpture, c'est une erreur, encore que très naturelle, de croire que l'œuvre d'art reproduit l'être objectif dont elle semble être l'image. Elle n'en est, si l'on peut dire, qu'une traduction au second degré, et ce qu'elle reproduit en réalité, c'est la représentation mentale que l'artiste a de cet objet et spécialement de ses caractères visuels, représentation donnée par la sensation et conservée par la mémoire. Or, la voluminosité de l'objet, la possession par lui d'une troisième dimension, n'est pas une donnée primitive de la sensation visuelle. En laissant de côté le rôle des éléments tactiles dans la perception acquise de la troisième dimension, un objet, même à trois dimensions, se présente toujours à l'œil sous l'aspect d'un champ coloré limité par un contour d'une certaine forme et qui n'a que deux dimensions. Ce qui constitue la troisième dimension d'un objet visuel, ce n'est pas une sensation, mais une idée, l'idée que l'objet qui donne en ce moment une sensation visuelle d'une certaine forme à deux dimensions a donné antérieurement et donnera ultérieurement, si on l'envisage d'un autre point de vue, d'autres sensations visuelles, également à deux dimensions, mais de forme différente, par exemple les différentes sensations visuelles d'un bison vu successivement de devant, de profil et de derrière. Par conséquent, l'artiste qui veut rendre la troisième dimension d'un objet veut rendre en réalité, non l'aspect qu'il présente à l'œil à un moment donné, mais les différents aspects qu'il pourra lui présenter à des moments successifs. Ce n'est donc pas la représentation à deux dimensions, mais la représentation à trois dimensions qui suppose un processus mental plus compliqué » (p. 14).

La question ne me paraît pas absolument tranchée. Malheureusement, dans sa première étude sur sa petite Simonne, Luquet n'avait pas essayé du modelage. On sait que les méthodes froebeliennes en font grand usage. Rouma y consacre son chapitre XI et une partie du chapitre XII. Les planches LXI et LXII (pp. 230-231) sont particulièrement suggestives. Elles reproduisent, pour divers enfants, le même sujet traité le même jour par le dessin et le modelage. Dans tous les cas, il est évident que le modelage rend bien mieux que le dessin la forme, et surtout l'attitude et le mouvement. Ces deux planches sont une base un peu étroite pour édifier toute une preuve. Mais on ne peut nier que si, comme c'est probable, elles sont vraiment représentatives, elles plaident fortement pour la thèse de Macalister.

Nous ne sommes encore qu'à la question de technique. Reste celle de psychologie. « L'exécution intentionnelle d'une œuvre figurée, comme tout autre acte volontaire, suppose deux conditions, l'une d'ordre affectif, l'autre d'ordre intellectuel, à savoir d'une part le désir de l'exécuter, autrement dit l'attente d'un avantage et en définitive d'un plaisir résultant directement ou indirectement de son exécution, d'autre part (car il faut bien, pour vouloir, se représenter ce qu'on veut) l'idée même de l'exécution, la représentation de cet acte comme simplement possible... Ces conditions font évidemment défaut pour la production de la première œuvre d'art. Le plaisir résultant de la production d'une œuvre, de quelque nature qu'il soit, est forcément postérieur à l'exécution, tout au plus simultané dans le cas où il résulte de la création même, mais ne saurait être antérieur. L'individu qui n'a encore produit aucune œuvre figurée ne peut donc soupçonner le plaisir que lui causera cette production, et par suite ne peut avoir l'intention d'en produire. Il en résulte que la première représentation figurée ne peut avoir été une création intentionnelle; et la première exécution volontaire d'une œuvre figurée proprement dite ne peut avoir été que la répétition voulue d'une activité qui, si elle a produit en fait une image, l'a produite par hasard et non de propos délibéré. C'est seulement à la suite de cette production fortuite, si elle s'est révélée avantageuse ou agréable, qu'a pu prendre naissance le désir de la création intentionnelle.

« On aboutit à la même conclusion en envisageant, après l'élément affectif de la production d'une œuvre figurée, son élément intellectuel, à savoir l'idée du pouvoir de créer des images, abstraction faite du plaisir résultant de l'exercice de cette faculté.

« En tant que l'exécution d'une œuvre figurée consiste à produire,

par un travail de la main éventuellement aidée d'instruments divers, un résultat, et plus précisément une modification dans la forme d'une matière préexistante, elle rentre dans la notion plus générale d'industrie. D'autre part, le résultat de cette industrie est de créer des images, c'est-à-dire des objets factices dont l'aspect ressemble à celui que présentent naturellement certains êtres ou objets réels, dans leur ensemble ou par tel de leurs traits caractéristiques. L'exécution d'une œuvre figurée réalise donc la synthèse des deux idées d'industrie et de ressemblance, et l'exécution volontaire, caractéristique de l'art proprement dit, n'est possible que si cette synthèse est déjà effectuée dans l'esprit de l'artiste, sous la forme de conscience du pouvoir créateur d'images » (pp. 133-135).

L'analyse est excellente. Avant tout il faut la perception d'une ressemblance. Notons bien qu'il ne s'agit pas là de la reconnaissance *d'un objet,* mais de la reconnaissance *de l'image d'un objet.* Sous cette seconde forme, la perception n'est peut-être pas si absolument primitive. Je ne sache pas qu'un chien ait été jamais vu léchant la photographie de son maître; et si en se regardant dans la glace il manifeste du trouble, c'est que le mouvement de l'image aide à la perception; et la reconnaissance n'est du reste qu'incomplète, puisque souvent il saute sur cet *alter ego* comme sur un ennemi. Macalister note justement (p. 439, n. 2) le fait d'Arabes n'arrivant pas à déchiffrer la photographie d'objets familiers, et d'un paysan irlandais incapable de rien voir sur la glace dépolie d'une chambre noire. Moi-même, et d'autres certainement comme moi, avons fait bien souvent, en d'autres pays, cette dernière constatation.

Mais enfin il était assez naturel qu'un beau jour la ressemblance sautât aux yeux. Elle s'imposait dès lors définitivement, de même qu'on ne peut plus ne pas voir le chasseur ou la bergère dans une image-devinette où longtemps on les a cherchés en vain. Et peut-être, à ce jeu nouveau, les plus graves de nos ancêtres Aurignaciens se passionnèrent.

Mais l'art n'était pas né pour autant. Il manquait la synthèse de « l'idée d'industrie » et de « l'idée de ressemblance », c'est-à-dire la conscience de pouvoir soi-même réaliser une figure ressemblante : conscience, par hypothèse, antérieure à toute expérience intentionnelle. Pareille synthèse nous paraît aujourd'hui si naturelle que nous avons besoin de quelque réflexion pour comprendre qu'elle ait pu jamais faire défaut, qu'elle marque en réalité le point critique de l'origine de l'art, et que l'humanité a pu vivre des millénaires avant de s'élever jusque là.

On ne voit même pas comment elle y serait jamais arrivée par

un effort volontaire. Et je crois que Luquet a pleinement raison en attribuant cette grande découverte, comme tant d'autres, au hasard.

Le barbouillage est, chez l'enfant, une des formes naturelles de l'activité de jeu. L'homme s'en corrige partiellement, sans la perdre : qui n'a vu de graves personnages, académiciens ou ministres, couvrir de traits informes, durant une séance, le protocolaire buvard placé devant eux? L'Aurignacien, de même, barbouillait, laissant sur les parois d'argile, d'abord des « traces de traînées de doigts, tantôt confuses, entrecroisées dans tous les sens, tantôt formant des assemblages assez réguliers de lignes droites parallèles, soit horizontales, soit verticales » (p. 138), puis « des courbes parallèles, spiralées, serpentines, méandriques, entrelacées » (p. 139), enfin « des tracés analogues, mais dont les lignes plus longues, plus sinueuses, plus compliquées, et qui par leur aspect méritent le nom expressif de « macaroni » qui leur a été donné par leurs inventeurs, sont plus susceptibles de fournir l'occasion d'une interprétation figurée : et en fait, on peut trouver dans l'un de ces macaroni, une ressemblance avec un mufle de face, dans un autre une ressemblance avec le front et l'échine, et peut-être même aussi le train de derrière et la queue, d'un animal cornu. Ces derniers tracés nous semblent des exemples analogues à ceux que nous avons rencontrés dans le dessin des enfants, d'une ressemblance obtenue fortuitement » (p. 144). Parfois aussi, c'était simplement l'empreinte de la paume et des doigts, appuyés sur le mur pour se soutenir ou pour retrouver l'équilibre.

C'est sous ces humbles formes que l'art naquit. D'une part, les « tracés serpentiformes isolés ont abouti à des serpents voulus; de même leur juxtaposition, puis leur coalescence, ont conduit, comme dans les *macaroni* de Gargas, à des figures animales plus compliquées » (p. 144). D'autre part les mains tracées exprès, *au patron,* commencent à couvrir les parois, d'abord empreintes de la main même enduite de couleur (noir de fumée ou ocre des terres naturelles), puis main *réservée,* cernée de couleur projetée avec l'autre main ou la bouche, et enfin correction ou achèvement timide, au trait, des contours flous ainsi obtenus. « Tout l'art figuré était là en germe, et ce germe ne demandait qu'à se développer. Il suffisait que l'individu, ayant constaté son pouvoir de créer des images de certains objets, cherchât à étendre ce pouvoir à la production d'images différentes » (p. 151).

En veine maintenant d'observation et de reproduction volontaire, il semble bien que l'homme ait au début, nous laissant ainsi le témoignage des suggestions qui déclenchèrent son activité artis-

tique, utilisé des formes naturelles où il percevait une ressemblance qu'il n'avait plus qu'à accentuer et à compléter : saillies ou fentes de la roche, forme d'un galet ou d'un os, etc. « En parlant d'utilisation des surfaces, il faut se garder d'une équivoque qui dégénérerait facilement en contresens. Il nous semblerait forcé de prendre à la lettre le mot utilisation et de supposer que l'artiste, ayant déjà l'intention de faire une image, ait cherché un emplacement dont la forme naturelle lui en facilitât l'exécution : plus vraisemblablement, croyons-nous, l'artiste, n'ayant encore aucune intention précise de dessiner, fut incliné à le faire en apercevant un accident naturel dont l'aspect lui suggérait l'idée d'une figure. J'accepterais à la rigueur qu'à l'apogée du Magdalénien, où l'on doit admettre l'existence d'artistes exercés, peut-être même professionnels, il y ait eu recherche systématique des accidents naturels en vue de leur utilisation figurée; mais je suis persuadé que, dans la plupart des cas, et notamment aux époques primitives, il y a eu bien moins adaptation des accidents naturels à l'idée préméditée de la figure que suggestion de celle-ci par ceux-là » (p. 161)[1].

Évidemment, en parlant d'utilisation de formes naturelles, il faut se défendre de retrouver partout les exemples d'une théorie chère. Ceux à qui l'aspect des éolithes donne la certitude de l'existence de l'homme tertiaire voient aussi la preuve de ses capacités artistiques dans ce que l'on a appelé les *pierres-figures :* fragments de silex dans lesquels une ou deux retouches intentionnelles auraient accentué l'ébauche de la ressemblance. Macalister (pp. 438-441) repousse l'authenticité des pierres-figures par toute une série d'arguments, dont certains ne manquent pas d'humour : il leur reproche entre autres de n'avoir généralement qu'un œil, alors qu'il serait évidemment plus « orthodoxe » d'en avoir deux. Plus modérément Luquet conclut : « Il est certain que, dans la plupart des pièces alléguées, il faut les yeux de la foi pour apercevoir la ressemblance figurée et surtout les retouches intentionnelles; ici

1. Il ne faut pas croire que ce mode de suggestion ait complètement cessé d'agir après l'époque préhistorique. Le plus illustre exemple d'utilisation artistique d'une forme naturelle est le Grand Sphinx de Gizeh. J'en rapprocherai un fait de plus humble proportion. Vers 1890, rue Rousselet, à Paris, un long mur venait d'être recrépi. Évidemment les gamins du quartier eurent tôt fait de le décorer en passant de ces longues lignes continues que le rythme de la marche rend sinusoïdales. L'une d'elles était tracée en creux avec un instrument dont l'inclinaison variable élargissait l'empreinte aux environs des maxima de la courbe : d'où forme suggestive d'un corps de poisson, qu'un lointain héritier des Aurignaciens accentua, par l'adjonction discrète des nageoires et de quelques traits complémentaires, en une série de carpes et d'anguilles que leur réussite a fixées dans mon souvenir.

comme dans le cas analogue des éolithes, l'intervention de l'homme reste extrêmement problématique. Pourtant elle ne semble pas inadmissible dans quelques spécimens de choix. Mais, pour notre part, même quand l'aspect matériel de ces pièces n'empêche pas de les considérer comme des pierres-figures, nous sommes arrêté par une difficulté d'ordre psychologique. L'étude du dessin enfantin nous a semblé établir que la constatation d'une ressemblance fortuite ne suffisait pas pour donner à un individu l'idée de la compléter, qu'il fallait en outre que son pouvoir de créer lui-même des ressemblances lui eût été révélé par la production involontaire de telles ressemblances. Or, aucun fait ne prouve l'existence, dans le Paléolithique inférieur, de cette production accidentelle d'image, et l'on n'aperçoit rien, dans l'industrie lithique de cette époque, qui ait pu en fournir l'occasion. Il nous semble donc que la plus grande prudence continue à s'imposer pour cette question » (p. 167).

*
* *

Voilà donc l'homme, — l'Aurignacien très probablement, — devenu « artiste ». Art rudimentaire encore, mais dont la perfection va bientôt s'imposer même à notre admiration de civilisés. On ne se lasse pas de regarder des pièces comme les bisons de Font-de-Gaume, les cerfs de Calapata, les délicieuses biches des Eyzies ou de Covalanas, les rennes de Laugerie-Basse ou de Thayngen, les sangliers d'Altamira. Ils incarnent déjà la vraie formule du grand art : acuité d'observation qui saisit dans la forme les contours caractéristiques et dans le mouvement le temps suggestif, — sûreté dans le rendu, qui ne s'embarrasse d'aucun détail inutile et distrayant[1].

Il serait intéressant de suivre en détail ce qu'on pourrait appeler

1. Au risque de paraître exagéré et peut-être ridicule, j'ajoute que, à force de regarder et de comparer les œuvres de l'art préhistorique, je finis par y distinguer diverses manières, diverses tendances qui se sont accentuées depuis en autant d'écoles. Ainsi, à côté du coup de pointe net, et un peu sec, de certains de leurs compagnons, tel artiste de Font-de-Gaume, et un de ses contemporains des Combarelles, pratiquent d'instinct le tracé par approximations successives où se complaira par exemple la virtuosité de Forain. D'autres, à Altamira ou à Castillo, ont été plus frappés par le mouvement que par le contour : leurs animaux, mal bâtis, sont intensément vivants. Ainsi, plus tard, verra-t-on Maurice Denis sacrifier la correction du dessin à la suggestion du sentiment, ou, avec plus de naturel, tel enfant, dont M. Rouma nous présente une frise de chevaux sauvages, réussir à faire trotter, avec une vérité et une variété incroyables, des sortes de coffres disgracieux montés sur des pieds cylindriques et disproportionnés.

l'évolution psychologique du métier. Luquet en avait déjà très bien indiqué jadis les grandes étapes : « On peut distinguer dans le dessin enfantin deux stades dont, ici comme partout, le premier se prolonge encore alors que le second a déjà commencé. Le premier, où l'enfant n'arrive pas à être réaliste tout en voulant l'être, pourrait s'appeler le stade du réalisme manqué ; le second où, arrivant à être réaliste comme il veut l'être, il l'est à sa façon, est celui du réalisme logique. A ces deux stades en succède un troisième, celui du réalisme visuel ; c'est celui du dessin adulte[1] ».

De ces trois périodes, la moins nette dans l'art préhistorique est la première : en s'essayant à un travail nouveau, l'homme primitif, nous l'avons dit, y apportait cependant un coup de main qui triompha vite des difficultés matérielles. Certaines stations seulement, telles les Combarelles et Hornos de la Peña, ont fourni des échantillons d'une maladresse enfantine ; et l'on a souvent remarqué que ce sont les « bonshommes » qui sont spécialement gauches, tandis que les « bêtes » montrent déjà une facture beaucoup plus réussie.

Le dessin ne devient réaliste que lorsque la main est capable de traduire graphiquement l'image vue et voulue, autrement dit de *faire ressemblant*. Mais il y a deux réalismes, très différents artistiquement et psychologiquement : ou la main transcrit seulement ce que l'œil *voit*, et nous avons le réalisme visuel ; ou elle indique tout ce que l'esprit *sait* du modèle, et nous avons le réalisme intellectuel ou logique.

Chez l'enfant, c'est le second qui précède le premier : « Le réalisme du dessin enfantin n'est nullement celui de l'adulte... Pour l'adulte, un dessin, pour être ressemblant, doit être en quelque sorte une photographie de l'objet : il doit reproduire tous les détails et les seuls détails visibles de l'endroit d'où l'objet est aperçu, et avec la forme qu'ils prennent de ce point de vue ; en un mot, l'objet doit être figuré en perspective. Dans la conception enfantine au contraire, un dessin, pour être ressemblant, doit contenir tous les détails réels de l'objet, tous ses éléments logiques même invisibles soit du point de vue d'où il est envisagé, soit de n'importe quel point de vue, et d'autre part donner à chacun de ces détails sa forme caractéristique[2] ».

La raison en est peut-être que, techniquement, le réalisme visuel est plus difficile, supposant l'application des lois de la perspective.

1. *Les dessins d'un enfant*, p. 172.
2. *Les dessins d'un enfant*, p. 186.

Il doit y avoir aussi, en faveur de la priorité du réalisme intellectuel, la joie qu'a l'enfant de montrer dans son dessin tout ce qu'il sait d'un objet. Ses procédés pour cela sont parfois des plus curieux : les bonshommes dans une maison sont visibles à travers les murs, comme si ceux-ci étaient de verre ; les arbres d'un jardin ou d'une avenue sont étalés à terre, par une sorte de rabattement sur le plan horizontal, de façon à être vus dans toute leur longueur ; de même, on aperçoit toujours les quatre jambes d'un cheval, ses deux oreilles, les deux jambes du cavalier.

Certains de ces procédés se rencontrent, sans que souvent l'on y fasse attention, dans l'art de l'époque historique. Les peintures et les bas-reliefs des Égyptiens classiques ont toujours représenté l'homme comme le font bien des enfants, avec les jambes et la tête de profil, mais le corps de face. Dans l'art préhistorique, ce qu'il y a de notable, c'est la coexistence des deux réalismes, mais avec prédominance nette du visuel. Il fallait s'y attendre : le primitif adulte brûle les étapes. Il est homme par le prix qu'il attache et le plaisir qu'il prend à l'heureux rendu de la forme et du mouvement. Il agit en adulte, et en artiste, quand il supprime les détails sans intérêt pour détacher les traits typiques, quand il saisit dans le trot ou le galop le temps critique, celui qui caractérise le mieux l'allure, et dont l'instabilité nous donne la sensation presque physique du mouvement en nous forçant à le compléter mentalement, quand encore il ne triche pas devant une attitude difficile, mais naturelle, et invente pour la rendre les tours de force d'un raccourci. Mais à côté de cela il reste enfant par certaines inexpériences de perspective, peut-être aussi par la fierté naïve de montrer qu'il connaît même ce qu'il ne voit pas. S'il a à figurer plusieurs plans en profondeur, souvent (pas toujours) il les juxtapose simplement en bandes différentes, comme le feront encore longtemps après lui ses descendants Assyriens et Égyptiens ; s'il représente des animaux, il montrera presque toujours, quelle que soit leur attitude, leurs deux oreilles, leurs deux cornes, leurs quatre jambes, leurs doigts, leurs onglons ou leurs ergots au complet. J'avoue être moins assuré des figurations d'organes internes par transparence, et je crois que là nous quittons le certain pour le conjectural.

* * *

Une dernière question reste à résoudre : la signification de l'art figuré. Qu'est-ce qu'a voulu l'homme, quelle idée avait-il, ou quel but poursuivit-il lorsqu'il se mit à faire œuvre d'art ?

Délicat problème, parce qu'il dépasse de beaucoup le domaine des faits pour devenir de l'analyse psychologique conjecturale. C'est dire que l'esprit de système va reprendre ses droits ; et nous nous heurtons immédiatement à deux explications très différentes. « L'une, surtout en faveur en Allemagne, y voit la manifestation d'une tendance esthétique entièrement désintéressée. En France, malgré l'énergique protestation de M. Boule en faveur de « l'art pour l'art », la théorie la plus généralement adoptée, avec plus ou moins de réserves, est celle qu'a présentée et développée M. S. Reinach, et qui peut se résumer de la manière suivante. L'art de l'âge du renne n'est nullement désintéressé : il a avant tout un rôle pratique, et, pour parler précisément, c'est une opération magique. Les primitifs de toutes les régions et de toutes les époques ont cette idée que la représentation figurée d'un être, comme son évocation par la parole, donne à l'auteur du dessin une prise sur lui.

« Les Paléolithiques avaient besoin pour vivre de se procurer les animaux qui leur fournissaient leur nourriture. La représentation figurée de ces animaux était un moyen d'en favoriser la reproduction, de les attirer et de les retenir dans le voisinage, d'en faciliter la chasse. En résumé, l'expression « magie de l'art » doit, pour cette époque, être prise à la lettre, de sorte que les artistes étaient à proprement parler des sorciers » (pp. 109-110).

Ce n'est pas seulement en France que domine l'explication par la magie. Sir James Frazer est Anglais, et il a été prophète en son pays. De fait, nous voyons Macalister se prononcer nettement contre le caractère désintéressé de l'art primitif. On pourrait d'abord penser, dit-il, à une origine totémique. « Une figure du Totem décore la personne, la propriété, le tombeau des hommes de la tribu, comme au Moyen Age les monstres héraldiques décoraient l'écu du chevalier, son château, sa vaisselle et son monument funèbre. Réciproquement, quand nous trouvons un homme passant une grande partie de son temps à dessiner des gazelles, c'est moins parce qu'il trouve ces animaux agréables à regarder que parce qu'ils occupent par rapport à lui une position qui leur donne une importance particulière. » Cependant, « si l'on adopte cette manière de voir, il est difficile d'expliquer : a) La grande variété des lieux où on trouve la représentation d'un même animal ; — b) La coexistence de différentes espèces d'animaux dans la même grotte » (p. 505).

Donc c'est plutôt à la magie qu'il faudra penser, et, plus précisément, à la magie sympathique : « Les chasseurs de Marsoulas allaient partir pour la chasse aux bisons. Ils prirent d'abord la

précaution de dessiner sur le mur de leur grotte un portrait de l'animal qu'ils voulaient tuer, et de le couvrir de javelines, représentées par des raies qui traversent le champ du tableau. Vraisemblablement les membres de la communauté restés au logis, ou un homme-médecin à gages qui était peut-être aussi l'artiste-peintre, passaient tout le temps de l'absence des chasseurs à accomplir des rites menaçants et à psalmodier des incantations devant l'image.

« Les deux bisons dont on devine encore des traits sous l'enduit de la nouvelle peinture ont déjà été tués et mangés ; leurs portraits n'ont plus de raison d'être.

« Vraiment nous avons peine à en vouloir au chasseur d'avoir cherché à tirer avantage de ces pratiques de magie noire. Un des artistes d'Altamira a traduit dans une de ses peintures l'impression que dut produire sur lui la vue d'un bison chargeant; quand nous nous l'imaginons en face de cette terrible bête avec les armes si insuffisantes de l'âge paléolithique, nous lui pardonnons d'avoir voulu enrôler à son service les puissances inconnues du monde surnaturel » (pp. 507-508).

M. S. Reinach, un des grands « magiciens » contemporains, s'appuie surtout sur deux arguments : la présence des images presque exclusivement dans les parties les plus sombres et les plus inaccessibles des cavernes, et l'absence à peu près complète de représentations d'animaux autres que le gibier et les espèces utiles. Ces arguments ne sont cependant pas absolument convaincants, et l'on sent que Macalister ne considère pas la question comme réglée lorsqu'il conclut : « Il serait absurde d'attribuer un sens magique ou totémique à tous les traits que nous trouvons tracés sur les parois. Mais quand nous voyons des hommes en possession de pareils talents artistiques se réfugier pour les exercer dans d'étroits boyaux, quand nous les voyons aligner rennes et bisons jusqu'à ce que des centaines de ces figures tapissent sans ordre apparent les parois de ces grottes; quand nous voyons ces dessins placés dans une obscurité où personne ne peut les voir et détruits sans aucun égard quand ils ont fini de servir, nous pouvons tenir pour certain qu'il faut chercher une autre explication que le sentiment esthétique, et que les artistes n'ont pas dépensé tant de temps et d'énergie à dessiner ces animaux uniquement parce qu'ils les trouvaient jolis » (pp. 508-509).

Tout le monde, même en Angleterre, n'a pas ce goût de la magie. Un écrivain qui est moins un savant qu'un artiste, G. K. Chesterton, a touché la question des origines de l'art au début de son *Homme*

éternel[1]. Un petit garçon pénètre dans une grotte préhistorique décorée : « La logique enfantine du petit garçon s'en tient aux faits constatés qui sont les images, dont il n'a pas tort de conclure qu'un monsieur a dessiné des bêtes avec de l'ocre rouge pour la même raison qu'il tâche lui-même d'en dessiner avec du charbon. L'un a fait un renne comme l'autre a fait un cheval : parce que c'est amusant; l'un a dessiné un renne qui tourne la tête comme l'autre a dessiné un cochon en fermant les yeux : parce que c'est difficile...

« Une dame de mes amies s'amusait d'ailleurs à soutenir que cette grotte n'était qu'une pouponnière où l'on mettait les bébés à l'abri, et que l'on avait mis des bêtes sur les murs pour les distraire, de même que les écoles enfantines s'ornent de lapins et d'éléphants stylisés. Cette plaisanterie mérite d'attirer notre attention sur quelques-unes des suppositions que nous tenons trop volontiers pour assurées; les peintures ne prouvent même pas que l'homme des cavernes vécût dans une caverne; non plus que l'exhumation d'une cave aux environs d'Asnières ou d'Epinay, longtemps après que la colère divine ou humaine se sera appesantie sur ces localités, ne démontrera que la bourgeoisie du temps de Félix Faure se recrutait parmi les troglodytes[2] ».

Avec moins de fantaisie et autant de bon sens, Luquet discute les arguments et pèse les probabilités.

Il n'est pas évident que les artistes aient soigneusement recherché le mystère. Nous avons beaucoup de figures voisines de l'entrée des abris; beaucoup d'autres, semblablement situées, ont dû y être plus facilement effacées par les agents atmosphériques. Et du reste nous possédons les lampes à graisse qui servaient à éclairer les profondeurs. L'exclusivité de la représentation des animaux utiles s'atténue aussi de plus en plus au fur et à mesure des découvertes nouvelles.

« En résumé, si l'on soumet à une critique impartiale l'ensemble des faits connus d'âge magdalénien, les seuls exemples certains (dans la mesure où ce terme n'est pas trop ambitieux) d'une valeur magique attribuée à des œuvres figurées par leurs auteurs ou leurs contemporains nous semblent être celles qui représentent des êtres blessés, c'est-à-dire celles où la vertu magique peut avoir résidé, non dans la simple représentation de ces êtres, mais dans celle des armes qui les blessent ou les menacent. Dans tous les autres cas, quels que soient les arguments invoqués, qu'il s'agisse de la situa-

1. *The Everlasting Man*, — Londres, Hodder et Stoughton, 1927. — Traduction française par Maximilien Vox : *L'Homme éternel*, Collection *Le Rameau d'or*, Paris, Plon, 1927.
2. *Op. cit.*, p. 34. (Trad. française, p. 19).

tion topographique des images ou des sujets qu'elles représentent, rien ne permet de se prononcer pour un rôle magique plutôt que pour un rôle purement artistique des représentations. En ce qui concerne les figures humaines, le fait que pour les rapporter à une intention magique, on invoque simultanément la magie protectrice à l'égard des membres du groupe social auquel appartenaient les artistes et la magie hostile à l'égard d'ennemis, suffit à prouver l'arbitraire de telles explications, car rien dans les caractères objectifs des figures ne permet de reconnaître si elles représentent les uns ou les autres.

« Pour conclure, il est infiniment vraisemblable que l'art magdalénien nous présente côte à côte des œuvres à intention magique et d'autres à intention purement artistique; mais aucun critère précis ne permet de faire le départ entre les deux catégories et de rapporter à l'une plutôt qu'à l'autre telle figure déterminée » (p. 121).

Je crois difficile de ne pas souscrire à ce jugement motivé et sage. L'œuvre du primitif a déjà trop de réelles beautés pour ne pas être d'abord désintéressée. Et vraiment il nous plaît que notre lointain ancêtre ait été artiste avant de devenir sorcier. Qu'il ait cédé ensuite à la tentation de faire servir son art à des buts utilitaires, c'est, hélas! vraisemblable. Ce ne fut pas un progrès, bien que par là il se soit rapproché davantage des façons d'agir de ceux que nous sommes convenus d'appeler les hommes civilisés.

Christian Burdo, S. J.

Jersey.

III. PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

PHILOSOPHIE BIOLOGIQUE

I. *Le transformisme,* cahiers de PHILOSOPHIE DE LA NATURE [1].
II. *De la matière à la vie,* par h. COLIN [2].
III. *Qu'est-ce que la vie,* par E. RIGNANO [3].

I

La « Société des Philosophes de la Nature » est née de la collaboration d'un groupe de néothomistes et de quelques biologistes. L'idée de traiter en commun des principaux problèmes philosophiques posés par les sciences de la Nature est particulièrement heureuse et correspond trop aux tendances des *Archives* pour que nous ne lui souhaitions pas avec la plus vive sympathie un succès durable. Jusqu'à présent il arrivait trop souvent que les hommes de science et les philosophes travaillaient sur des plans séparés, s'ignorant, se méconnaissant au plus grand dam des uns et des autres. D'incompréhensibles préjugés contre la métaphysique limitaient les horizons des travailleurs de laboratoire et les parquaient dans les limites étroites d'un positivisme stérile. Les philosophes de leur côté spéculaient parfois d'une manière intempérante et à une trop grande distance des faits concrets. Ils auront désormais l'occasion de se rencontrer dans des congrès amicaux, d'échanger des idées et de se communiquer leurs lumières. Si la Société, comme il faut l'espérer, n'admet que de réelles compétences et ne se cantonne pas du côté philosophique dans une chapelle trop fermée, elle est appelée à rendre à la culture générale de très appréciables services.

1. *Le Transformisme,* par MM. Lucien CUÉNOT, Roland DALBIEZ, Elie GAGNEBIN, W. R. THOMPSON, Louis VIALLETON. (Les *Cahiers de Philosophie de la Nature,* publiés par Remy COLLIN et Roland DALBIEZ). Vrin, Paris, 1927, 218 pp.
2. Henri COLIN, Professeur à l'Institut catholique de Paris, *De la matière à la vie.* Collection Science et Philosophie, Beauchesne, Paris, 1926, 336 pp.
3. E. RIGNANO. *Qu'est-ce que la vie? Nouveaux essais de synthèse biologique.* Alcan, Paris, 1926, 208 pp.

Le sujet mis à l'étude en 1927 était particulièrement bien choisi. Tout le monde sait en effet que le transformisme, très généralement admis en biologie, est en train de reviser ses preuves, de critiquer ses solutions. Il était piquant de rapprocher, par exemple, M. Cuénot et M. Vialleton et de les inviter à confronter leurs vues diamétralement opposées sur bien des points capitaux. Le Cahier que nous avons sous les yeux contient des études lumineuses, bien documentées et extrêmement intéressantes. Tous les philosophes qui s'intéressent à ces questions voudront les lire et en faire leur profit.

L'impression générale qui se dégage de ces pages suggestives est d'abord l'insuffisance radicale du mécanicisme antivitaliste.

Lorsque l'on a soi-même, depuis plus d'une vingtaine d'années, travaillé à montrer que la philosophie scolastique aristotélicienne et thomiste, en entendant ce dernier terme d'une manière un peu large, est seule en mesure de fournir des solutions acceptables en biologie générale et tout particulièrement en matière de transformisme, on ne peut que se réjouir vivement de voir s'orienter dans cette direction des paléontologistes, des morphologistes, des zoologues tels que ceux dont nous avons cité les noms.

M. Dalbiez, qui avait publié dans la *Revue Thomiste* d'excellents articles sur le transformisme, était particulièrement qualifié pour traiter la question des rapports de la philosophie avec les théories évolutionnistes. Il l'a fait ici dans un langage lumineux avec une fermeté d'esprit qui mérite tous les éloges.

Il commence par démasquer les sophismes classiques des antifinalistes. « Il est extrêmement rare, note-t-il avec justesse, de voir poser en termes rigoureux le problème de la finalité ; le plus souvent, on se bat à côté de la question. On identifie la finalité à la connaissance ou à la vie, ou on la considère comme surajoutée aux choses. Ces équivoques sont désastreuses... Il y a beaucoup d'esprits qui admettent une certaine finalité en biologie et qui, dans le domaine de la matière brute, nient toute finalité. C'est rétrécir fâcheusement le sens du mot finalité. La finalité ou préordination élémentaire est au contraire celle qui s'impose le plus rigoureusement à l'esprit. Le véritable problème est de comprendre comment la finalité vitale peut se superposer à la finalité élémentaire. Cela est incompréhensible du point de vue de l'actualisme mécaniste, mais une philosophie ouverte à l'idée de puissance n'éprouve pas le même embarras et la théorie de la matière et de la forme trouve sa place ici ». Tout disciple d'Aristote et de saint Thomas, voire tout homme de bon sens, n'ayant pas l'esprit obnubilé par le déterminisme

matérialiste, reconnaîtra dans ces lignes une des thèses les plus évidentes de la *philosophia perennis*. Le gâchis lamentable dans lequel pataugent aujourd'hui tant d'intelligences d'élite vient uniquement de la méconnaissance de ces principes, élémentaires en métaphysique.

La causalité finale ne s'oppose pas à la causalité efficiente comme on le suppose à tort chez les antifinalistes de toute nuance : elle se superpose à elle. Tout effet prédéterminé est par le fait même préordonné. N'importe quoi ne fait pas n'importe quoi. Tout ce qui tend à un terme est finalisé.

Le propre de la vie n'est donc pas d'être une activité dirigée vers une fin, mais d'être une activité tendant à une fin immanente au vivant lui-même, par opposition à l'activité du non-vivant qui, elle, est préordonnée à une fin extrinsèque, extérieure, à l'agent d'où elle procède.

Toute la doctrine du vitalisme repose sur cette notion fondamentale. On se laisserait volontiers entraîner à transcrire ici quelques passages fort lumineux du texte de M. Dalbiez. Bornons-nous aux lignes suivantes : « Le mécanicisme nie l'unité de l'être vivant et n'accorde d'unité qu'à des éléments physico-chimiques; le vitalisme accorde une unité réelle à l'être vivant. Le mécanisme nie la préordination de l'être vivant et n'admet (sans d'ailleurs l'expliquer philosophiquement) que la préordination de ses éléments physico-chimiques, le vitalisme admet la préordination du vivant en tant que tel. Le mécanisme nie la spécificité des lois vitales, le vitalisme l'admet. Ces formules sont équivalentes : unité, finalité, légalité, peu importe le point de vue, l'idée de fond est la même... Un mécanisme biologique rigoureux aboutirait à refuser à la biologie tout objet propre » (p. 182). C'est parfaitement exact.

Ce n'est qu'après avoir rappelé ces notions fondamentales que M. Dalbiez aborde la théorie de la descendance. La critique à laquelle il soumet le darwinnisme, le lamarckisme mécaniste et le mutationnisme montre bien la faiblesse de ces divers systèmes qui nient tous la finalité propre de l'être vivant. Les dernières pages de cette étude établissent d'une manière un peu sommaire, mais, somme toute, suffisante, que le vitalisme finaliste est seul en mesure de résoudre les antinomies transformistes. Les autres membres de la Société devaient approuver ses conclusions. On sera heureux d'entendre peut-être un jour M. Cuénot déclarer lui aussi que la théorie de la préadaptation ne suffit pas à expliquer l'apparition de formes nouvelles, que l'adaptation active est un fait bien établi; bref, qu'il y a dans l'être vivant la mise en jeu d'une activité qui est d'un tout

autre ordre que l'activité physico-chimique. Les mutations ne se font nullement au hasard, elles sont préordonnées dans les potentialités spécifiques de l'être vivant. Pour nous, finalistes, l'évolution phylogénétique est aussi bien que l'évolution ontogénétique l'effet de tendances finalisées.

M. Cuénot traite dans ce cahier un sujet qui lui est particulièrement familier et soutient une doctrine qui lui est chère : la non-inscription patrimoniale des caractères acquis d'abord par le soma. Ce Maître a éminemment le don de la clarté. Il condense sa pensée dans des formules nerveuses et accumule en faveur de sa thèse des exemples topiques et très démonstratifs. Il démontre ainsi que la plupart des arguments apportés en faveur de l'hérédité des caractères acquis ne prouvent rien. Mais il nous semble que ses critiques n'atteignent que les lamarckiens mécanicistes, tels que Giard, Rabaud et toute l'école française qui suit ces chefs de file. « C'est presque une affaire de foi, note-t-il, sinon de nationalité, les élèves suivant leurs maîtres ». Un lamarckisme finaliste et vitaliste permettrait de comprendre parfaitement l'hérédité des caractères individuellement acquis et certaines expériences semblent montrer qu'elle a été quelquefois réalisée expérimentalement. M. Cuénot, notons-le, ne conteste point ces faits, mais il les interprète d'une manière tout opposée à celle des lamarckiens mécanistes. Il admet que l'action modifiante du milieu, au lieu d'agir seulement sur le soma a atteint directement le *germen* et y a déterminé une mutation, qui, elle, naturellement, est héréditaire. Le seul point qui nous sépare du professeur de Nancy est le suivant. Nous admettons comme lui que les seules modifications transmissibles sont celles qui dépendent d'une altération du *germen*, mais nous pensons que de telles altérations (donc les mutations) ne se font pas au hasard, mais dans un sens préordonné. M. Cuénot reconnaît que les individus s'adaptent dans une direction qui leur est utile ; il nous semble évident que le germen s'adapte lui aussi, du moins dans certains cas, dans un sens *utile à l'espèce*. Tout le vieux levain d'antifinalisme darwinien doit être éliminé pour qu'une théorie de l'évolution puisse être philosophiquement acceptable...

Très intéressante également l'étude de M. Gagnebin, de Lausanne, sur le transformisme et la paléontologie. Les conclusions en sont sages, prudentes. Nettement favorables à la doctrine universellement admise aujourd'hui de la variabilité des types organiques, elles soulignent tout ce qu'ont d'arbitraire et de fantaisiste les généalogies imaginées par les partisans du transformisme généralisé. Très

juste aussi l'appréciation de M. Gagnebin sur les groupes spécifiques : « L'espèce, en biologie, est bien une entité, abstraite sans doute comme tout concept, mais fondée dans la réalité, fondée sur des ressemblances, des dissemblances, des rapports de parenté véritables. Mais cette entité n'est pas fixe, ni stable; elle varie et ce n'est que de façon artificielle et arbitraire que nous pouvons la délimiter et la définir. Chercher, sous la notion d'espèce, comme le faisait Linné, une essence fixe et invariable, voilà ce qu'aucun naturaliste ne saurait plus faire; distinguer de façon absolue, pour les espèces de plantes et d'animaux, des caractères essentiels, qui seraient stables, et des caractères accidentels, qui pourraient varier, serait déformer délibérément la réalité que nous connaissons. Parmi les caractères qui permettent de définir, à une époque donnée, une espèce, les uns sont plus stables, les autres moins. Mais tous varient » (p. 35).

Si nous faisions une critique à M. Gagnebin ce serait de n'avoir peut-être pas suffisamment distingué la variabilité au sein d'un même type formel, au sens défini par M. Vialleton, variabilité qui est établie par les faits paléontologiques d'une manière suffisante, et la variabilité passant d'un type d'organisation à un autre, qui est entièrement hypothétique. Nous n'accepterions pas sans réserve l'assertion que « tous les groupes établis par la systématique dans les règnes animal et végétal, donc même les classes et les embranchements sont de même nature que l'espèce ». Sans doute le concept vertébré est un concept abstrait comme celui de l'espèce chien ou de l'espèce cheval, mais il n'est pas du tout évident que tous les Vertébrés appartiennent à un même phylum, tandis qu'il est scientifiquement admissible que tous les équidés, par exemple ou tous les canidés constituent des familles naturelles provenant d'ancêtres communs.

Les idées de M. Vialleton sur le caractère hypothétique du transformisme généralisé sont bien connues. Son bel ouvrage sur la *Morphologie des Vertébrés tétrapodes* les a développées avec l'ampleur et l'appareil technique désirables. On les retrouve condensées et peut-être clarifiées encore dans les excellentes pages qu'il a écrites pour ce Cahier. Il faudrait citer de longs passages sur les caractères, les transitions, les homologies, les corrélations pour faire comprendre avec quelle prudence on doit manier l'argument anatomique en matière de transformisme. « Le caractère, note l'éminent morphologiste, est un trait de structure ou de conformation considéré comme marque signalétique et servant par conséquent à recon-

naître les individus, à les rapprocher ou les éloigner d'autres êtres plus ou moins semblables, en un mot à les classer. A la suite du transformisme les caractères identiques ou rapprochés ont naturellement pris la valeur de marques de parenté. Mais le fait d'élever un trait ou une disposition organique à la dignité de caractère est devenu très délicat et demande une sérieuse attention. Faute de quoi on s'expose à prendre pour des signes de parenté entre des groupes distincts des structures s'expliquant par tout autre chose que par un lien génétique... les mamelles pectorales souvent regardées comme un caractère des Primates, se rencontrent dans des groupes fort éloignés de ces derniers, et la raison de leur existence, loin de pouvoir être cherchée dans une parenté commune, se trouve dans le fait qu'elles se forment indépendamment, dans chacun de ces groupes sur la pointe de l'ébauche mammaire générale tendue entre le creux de l'aisselle et le pli de l'aine, où elle s'accorde le mieux avec le reste de l'organisation », etc... (p. 71). En définitive, comme je l'ai fait remarquer depuis bien longtemps, après beaucoup d'autres d'ailleurs, la similitude organique, les homologies, ne prouvent, comme telles, rien du tout au point de vue de la parenté généalogique. Elles sont susceptibles d'être interprétées comme le résultat de tendances finales identiques chez des êtres possédant des natures voisines. Cet ordre organique, cette parenté idéale n'ont pas, d'une manière ultime, d'autre raison d'être que le plan et la pensée de l'Auteur intelligent de toute la nature. L'argument transformiste tiré des homologies repose donc, en somme, sur une abominable pétition de principe. On suppose en effet a priori que seule la descendance peut expliquer ces homologies, ce qui est parfaitement logique dans l'hypothèse du transformisme universel, postulat du monisme. Mais alors il faut avoir la franchise d'avouer que l'on se rallie à ce transformisme universel, non pour des raisons d'ordre scientifique, mais pour des raisons philosophiques, en bref, parce qu'on rejette avant toute discussion la possibilité d'une ordination du monde de la vie par un Créateur distinct de son œuvre.

Nous aurions aimé voir souligner davantage dans l'un ou l'autre des travaux publiés par la « Société des philosophes de la Nature » ces connexions logiques entre un certain transformisme et le monisme. C'est peut-être par un louable souci de ne blesser personne que ce côté de la question n'a pas été abordé. Mais des gens intelligents et libres d'esprit ne doivent jamais être choqués par la vérité. Celle-ci est toujours excellente à dire, surtout quand elle est au centre même de la question discutée. Des primaires peuvent s'en

offusquer, mais l'élite intellectuelle qui compose cette jeune société est précisément aux antipodes de l'esprit primaire. Elle ne manquera pas l'occasion de donner à certaine science trop béatement athée les corrections qu'elle a si largement méritées. Il ne faudrait pas que le scandale intellectuel d'un Le Dantec, professeur de biologie en Sorbonne, puisse se renouveler chez nous. S'il a des imitateurs et des disciples, il faudrait qu'ils sachent qu'on les priera poliment de ne plus parler « au nom de la science ».

Si je ne dis rien du travail de M. Thomson, ce n'est pas qu'il présente moins d'intérêt que les autres. Le parasitisme a souvent servi à donner d'assez mauvais arguments en faveur du transformisme. Il peut néanmoins en fournir d'excellents. C'est ce qu'établit clairement ce biologiste américain. N'écrivant pas dans sa langue maternelle, il est excusable de ne point traiter le français avec tous les égards qu'aurait pour lui un normalien. Mais c'est là un tout petit détail auquel je m'en voudrais d'attacher trop d'importance.

II

La nouvelle collection « Science et philosophie » débute par un volume de son directeur, M. l'abbé Colin dont les travaux en physiologie végétale sont bien connus des spécialistes. Il se révèle écrivain soigneux et philosophe pénétrant dans cet ouvrage de biologie générale où il étudie successivement la structure de la matière animée, sa chimie, sa physique, sa différenciation, et son origine. Les indications bibliographiques bien choisies qui suivent chacun des chapitres seront très utiles aux lecteurs qui voudront recourir aux travaux originaux et aux études d'ensemble. La somme de faits du plus haut intérêt, relatés dans les chapitres traitant de la chimie et de la physique de la substance vivante, est impressionnante. M. Colin est là en plein dans le domaine de ses recherches personnelles et l'aisance avec laquelle il s'y meut prouve qu'il le connaît à fond et en technicien. Il loue quelque part M. Le Chatelier de savoir mettre à la portée de tous les questions les plus ardues, mais il mérite lui aussi le même éloge. Son livre est d'une lecture agréable et quiconque possède une culture biologique générale est à même de le suivre sans peine. Rien d'ailleurs dans cet ouvrage qui rappelle les manuels élémentaires, il en dépasse sensiblement le niveau, surtout pour ce qui concerne la physiologie végétale. Partout les faits sont envisagés du point de vue positif et strictement scientifique, mais avec un souci constant

de faire saisir leur portée philosophique. Essayons d'indiquer par quelques exemples la méthode et les conclusions maîtresses de cet ouvrage, petit par son volume mais considérable par son importance.

On trouvera dans le premier chapitre un exposé fidèle de l'état actuel de nos connaissances sur la structure microscopique et inframicroscopique de la matière vivante. L'étude des mitochondries retient assez longtemps M. Colin. On sait qu'un biologiste français, M. Portier, avait émis, il y a quelques années, l'hypothèse d'une vie individuelle pour ces organites qui ne manquent presque jamais dans les cellules végétales et animales. Ce savant pensait que ces filaments et ces granules étaient des *symbiotes* vivant en parasites au sein du cytoplasme. C'était là une idée un peu aventureuse que semblèrent d'abord confirmer une série d'observations et d'expériences. On croyait avoir réussi à les cultiver *in vitro* absolument comme on cultive des microbes. « Les symbiotes cultivés offraient les caractères morphologiques des microorganismes; ils avaient généralement la forme de bactéries, mais, suivant le milieu, pouvaient se présenter sous les aspects les plus divers : bacilles courts passant aux microcoques, bacilles longs, filaments... A mesure qu'on en cultivait de nouveaux, ils paraissaient tellement voisins les uns des autres, quelle que fut leur origine, qu'on en venait à croire qu'il n'existait qu'un seul de ces microorganismes pour toute la série des vertébrés. Les symbiotes en milieu artificiel transformaient la glycérine en sucres réducteurs, ils dégradaient les hydrocarbones, les graisses, les protéiques de la même façon que cela se passe dans des organismes » (p. 39). Tout cela était fort beau, trop beau! Les symbiotes obtenus en culture pure avaient par trop de ressemblance avec certaines bactéries sporulées qui font partie des germes de l'atmosphère et qui sont particulièrement abondantes dans le plumage des oiseaux et sur la robe des mammifères. Le silence se fit bientôt autour de ces organites; les mitochondries réintégrèrent le contenu cellulaire sans permission désormais de s'en évader. Allant à un autre excès on finit par les qualifier d'éléments imaginaires et M. Colin de conclure mélancoliquement : « Triste condition de l'esprit humain qui ne progresse qu'en s'égarant de droite et de gauche, une exagération corrigeant l'autre. »

Suit un rapide exposé de la théorie du vacuome, chère au Professeur Dangeard. M. Colin estime avec raison qu'il est actuellement prématuré de prétendre trancher ces questions âprement

controversées; mais il ressort de son étude que le cytoplasme est un monde dont nous soupçonnons à peine l'effroyable complexité. Nous sommes de plus en plus loin des vues simplistes qui n'y voyaient qu'un mélange sans ordre de substances protéiques. Partout où se manifestent les fonctions vitales, même dans les plus petits granules que le microscope n'arrive pas à résoudre, nous sommes forcés d'admettre une hétérogénéité de parties spatialement disposées en vue de fonctions complexes. La structure inframicroscopique que nous ne pouvons pas voir de nos yeux, même aux plus forts grossissements, se déduit de l'analyse même des processus vitaux. Plus nous allons, plus nous nous éloignons de l'hypothèse enfantine d'une gelée vivante se constituant toute seule au sein de la matière inorganisée. Non seulement toute cellule provient d'une cellule-mère, tout noyau d'un noyau, mais aussi tout granule d'un autre granule spécifiquement semblable et rien n'est plus improbable, disons le mot, rien de plus impossible que l'autobiogénèse du plus modeste organisme. L'ordre ne naît pas du désordre. M. Colin reviendra sur cette question à propos de l'origine de la vie, mais dès les premières pages de son livre, c'est la conclusion qui s'impose à tout esprit non prévenu.

Pour donner une idée de l'état actuel des recherches en chimie végétale, l'auteur choisit deux exemples typiques : l'assimilation du carbone par les plantes vertes, qu'il appelle justement l'incomparable réaction et le fonctionnement des diastases. Impossible de le suivre ici sur ce terrain technique. Notons seulement la juste critique à laquelle il soumet la théorie d'après laquelle toutes les actions vitales seraient d'origine diastasique. L'affirmer est dépasser de beaucoup les données de l'expérience : « Entre une réaction diastasique et une réaction vitale, il y a cette différence que la première seule peut être reproduite en dehors de l'organisme; la transformation de l'amidon en glucose sous l'action de l'amylase est une réaction de ce genre : le ferment est élaboré par la vie, mais l'hydrolyse peut s'accomplir *in vitro;* au contraire le phénomène inverse, c'est-à-dire la condensation du sucre à l'état d'amidon, doit être considéré comme une opération strictement vitale, au moins tant que nous n'aurons pas réussi à répéter ce qui se passe dans un grain de blé ou un tubercule de pomme de terre » (p. 135). Et nous ajouterions : y réussirions-nous, la vie garderait encore son originalité et sa transcendance, car nous n'aurions pour cela réalisé ni l'action vitale, ni l'organisme vivant qui, au moment utile pour lui, produirait la diastase. Ne l'oublions pas, c'est la finalité immanente de l'être vivant qui le distingue du non-vivant et qui rend métaphysi-

quement impossible le passage spontané de la matière inorganique à la matière vivante.

Si nous faisions un léger reproche à M. Colin, ce serait de n'avoir peut-être pas suffisamment insisté sur ce côté de la question lorsqu'il traite, avec une grande compétence d'ailleurs, de l'origine de la vie. Scrupule d'homme de science qui s'interdit de dépasser le domaine de l'observation, mais scrupule injustifié chez le philosophe qu'il est et qui se doit de poser sur son vrai terrain, celui de la métaphysique basée sur les faits, le problème capital de la première apparition des êtres organisés dans l'univers.

Le chapitre consacré à la Chimie de la matière animée, un des meilleurs de cet ouvrage excellent, se termine par des considérations en parfait accord avec les remarques que nous faisions précédemment sur l'identité des phénomènes chimiques dans le vivant et la matière brute : « En réalité, écrit M. Colin, la matière est à la base de la vie; les mêmes éléments chimiques, placés dans des conditions comparables, réagissent toujours et partout de façon identique. Toute opération vitale est liée aux transformations physico-chimiques de certains éléments de l'organisme; reste à voir dans chaque cas particulier, si les forces matérielles mises en œuvre suffisent à rendre compte de l'acte accompli. Ce qui déconcerte dans le chimisme vital ce n'est pas que les êtres vivants élaborent tant de substances variées et si complexes qu'un très grand nombre n'ont pu, jusqu'alors, être préparées artificiellement; ce n'est pas même qu'un travail aussi remarquable soit mené à bien par des moyens en apparence tout ordinaires; le plus curieux, c'est qu'une infinité de réactions délicates dont chacune est pour nous un problème, se trouvent merveilleusement coordonnées et, sans qu'aucune prenne au détriment des autres une importance exagérée, concourent à assurer ce parfait équilibre des fonctions qui est la condition première de la vie » (p. 138).

Les quelques pages dans lesquelles M. Colin aborde la question transformiste, qui sera traitée d'une manière plus explicite dans un autre volume de la même collection, sont particulièrement judicieuses. « On reste stupéfait, écrit-il, qu'il se soit trouvé de bons esprits assez peu clairvoyants pour croire, de bonne foi, à la possibilité de faire la preuve expérimentale du transformisme. Tout a été mis en œuvre pour éprouver la stabilité des espèces actuelles; hybridations, sélections prolongées, traumatismes, intoxications, tout a été essayé, les cadres n'ont pas fléchi... A parler net, nous ignorons de quelle façon se sont élaborés les organismes de toutes

sortes qui successivement ont peuplé la terre. Sous nos yeux les formes ne paraissent varier qu'entre des limites très étroites; il n'est pas en notre pouvoir de passer expérimentalement d'un groupe d'êtres à un autre. Si la nature a effectivement procédé par filiation, nous n'apercevons pas les ressorts secrets qu'elle a fait jouer pour arriver à ses fins » (p. 282-284).

Tel est, en effet, le réel état des choses. Si l'on est aujourd'hui transformiste, c'est toujours parce qu'une création immédiate d'êtres vivants complexes est tenue pour impossible ou par trop invraisemblable. L'évolution est dès lors un véritable postulat mis à la base de toutes les recherches biologiques, postulat fécond, suggestif, harmonisant un grand nombre de faits particuliers, mais finalement indémontrable dans son universalité.

Un dernier chapitre est consacré à l'origine de la matière vivante, et aux diverses hypothèses que l'on peut faire sur l'extinction de la vie sur le globe. Il est, comme les précédents, précis, intéressant aussi bien pour l'homme de science que pour le philosophe.

C'est dire que le premier volume de la nouvelle collection est un modèle de haute vulgarisation. Il dépasse à ce point de vue très notablement la majorité des ouvrages publiés dans la « Bibliothèque de Philosophie scientifique » et il est comparable aux meilleurs d'entre eux. Souhaitons une suite brillante à ces débuts prometteurs.

III

M. Rignano est, on le sait, un des philosophes contemporains qui ont contribué le plus efficacement à mettre en lumière l'insuffisance des théories mécanicistes en biologie. Ses ouvrages précédents et ses articles dans *Scientia* avaient déjà été justement remarqués. Ce nouveau livre, plus explicite et plus riche en exemples que les précédents, pourra être avantageusement utilisé pour établir le caractère téléologique de toutes les manifestations de l'activité vitale. La première partie tout entière (132 pages), traite la question d'une manière assez approfondie et fort intéressante.

L'assimilation est un phénomène que l'on ne retrouve en aucune manière dans le monde inorganique : il est distinctif de la vie, car il est connexe avec une tendance *auto-conservatrice* à finalité immanente qui manque absolument aux complexes formés par des aggrégats de substances inorganiques.

L'assimilation vitale est non seulement conservatrice, elle est aussi auto-constructrice et auto-régénératrice. Les phénomènes si

extraordinaires de l'ontogénèse par lesquels l'organisme, originairement réduit à une cellule unique, s'édifie progressivement, par la multiplication et la différenciation histogénique, de manière à constituer tous les organes coordonnés d'un animal ou d'un végétal, arrivés à leur plein développement, sont absolument inexplicables, si l'on n'admet pas dans l'être vivant des tendances téléologiques immanentes. Songe-t-on au nombre formidable de cellules très variées qui forment les éléments anatomiques d'un seul organisme humain : on l'a approximativement évalué à 400.000 milliards! Chaque jour de nombreux millions de ces cellules se détruisent et sont remplacées par d'autres néoformées et différenciées de manière à jouer le rôle de celles qui ont péri. Or une seule cellule est un petit monde déjà très complexe, au point de vue de sa composition chimique et de sa structure intime.

Lorsque M. Le Dantec expliquait cette ontogénèse en admettant pour l'espèce humaine une substance chimique unique qui aurait pour *forme d'équilibre* un organisme humain, tout comme le chlorure de sodium a le cube comme type d'équilibre cristallin, il dépassait les bornes des plaisanteries permises. A peu près toutes les prétendues explications des mécanicistes n'ont guère plus de valeur. Il est grand temps que les biologistes finissent par s'en apercevoir!

Les faits d'adaptation, comme ceux du comportement des organismes inférieurs, des réflexes et des instincts, dont parle M. R. dans les chapitres III, IV et V, donnent de nouvelles preuves topiques de l'irréductibilité des phénomènes vitaux aux phénomènes purement physicochimiques. Le darwinisme antifinaliste et le lamarckisme mécaniciste sont des systèmes définitivement ruinés et les transformistes sont forcés de s'orienter vers des théories toutes différentes.

La seconde partie de l'ouvrage de M. Rignano est consacrée à l'exposé de la solution vitalistico-énergétique que l'auteur a imaginée, pour éviter à la fois les inconvénients du mécanicisme et ceux qu'il prétend rencontrer dans la thèse vitaliste? Nous avons déjà dit dans les *Archives* ce que nous pensions de cette théorie nouvelle. Peu de bien en somme, car elle nous paraît demeurer, malgré qu'en aie l'auteur, dans les cadres du mécanicisme organiciste.

M. Rignano admet en effet dans l'être vivant une énergie spéciale qu'il appelle « énergie nerveuse » douée de propriétés et de modes d'action différents des autres énergies physico-chimiques, mais qui resteraient, en somme, dans l'ordre purement matériel. Pour expliquer l'auto-conservation et les autres tendances caractéristiques

de l'être vivant M. Rignano, après Semon, fait bien appel à je ne sais quelle *mémoire biologique.* Si l'on veut laisser au terme mémoire sa véritable signification, il faudrait admettre chez les végétaux des phénomènes de conscience. On n'a aucune raison de le faire. Si au contraire on donne un nouveau sens au mot mémoire, l'emploi de ce vocable n'a aucune valeur explicative.

Seul le vitalisme animiste renouvelé d'Aristote et des grands philosophes scolastiques, rend compte de l'unité substantielle de l'être vivant, de ses tendances à finalité immanente, de son aptitude à se construire lui-même et à se conserver suivant un type spécifique et sans doute aussi de ses capacités évolutives entre certaines limites difficiles à assigner. Il est vrai qu'il reste dans cette doctrine un point singulièrement obscur : c'est le concept même de finalité organique, finalité inconsciente dans l'agent qui la met en œuvre, consciente seulement dans l'Auteur de la nature, mais toute différente de la finalité machinale de l'inorganique parce qu'elle tend avec souplesse à ce qui est concrètement utile à l'être vivant. La finalité humaine qui agit avec conscience et connaissance des buts vers lesquels elle tend, ne peut évidemment nous donner de la finalité organique qu'un concept analogique, et par suite un concept manquant de clarté. Mais quand il s'agit d'opter entre l'obscurité et la contradiction, l'esprit ne doit pas hésiter.

R. DE SINÉTY.

Vals.

LA PHYSIQUE DU DISCONTINU ET LES LOIS DU HASARD

Marcel Courtines, *Où en est la Physique?* 1 in-8° écu (200×130), xi-311 pages. Collection des Mises au Point. Paris, Gauthier-Villars et Cie, 1926.

Theodor Wulf S. J., *Lehrbuch der Physik,* 1 in-8°, xiv-512 pages. Fribourg, Herder et Cie, 1926. — 15 Mark, 50.

Abel Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique,* 1 in-12, 320 pages, « Bibliothèque de Philosophie scientifique ». Paris, Flammarion, 1927.

Gaston Milhaud, *Étude sur Cournot,* 1 in-8°, 151 pages. Paris, Vrin, 1927.

François Mentré, *Pour qu'on lise Cournot,* 1 in-8°, viii-244 pages. « Bibliothèque des Archives de Philosophie ». Paris, Beauchesne, 1927.

« Il y a vingt-cinq siècles peut-être, sur les bords de la mer divine, où le chant des aèdes venait à peine de s'éteindre, quelques philosophes enseignaient déjà que la matière changeante est faite de grains indestructibles en mouvement incessant, Atomes que le Hasard ou le Destin auraient groupés au cours des âges selon les formes ou les corps qui nous sont familiers. »

Ainsi débute un livre déjà ancien de Jean Perrin, qui a pour titre « Les Atomes ». A dire vrai il y a entre les considérations qui inspiraient à Démocrite ou à Leucippe leurs hypothèses et les raisonnements d'un Bernoulli ou d'un Boltzmann la même distance qui sépare la physique péripatéticienne de la physique cartésienne. Aristote et ses devanciers, en voulant déduire les sciences naturelles d'une philosophie de l'être mouvant, se condamnèrent à ne prendre sur le monde des phénomènes et sur le cours de la nature que des vues d'ensemble qui « pouvaient être fort vraies à titre de notation globale, mais qui restaient foncièrement incapables de suppléer un rapport causal déterminé et d'expliquer le détail d'un phénomène

quelconque[1] ». En réduisant le phénomène sensible à la quantité abstraite, les physiciens modernes à la suite de Descartes ont réussi à créer une science exacte et féconde, mais qui ne peut plus avoir l'ambition d'*expliquer*, au sens fort de ce terme, c'est-à-dire de rendre pleinement intelligible, le monde sensible, puisqu'elle commence par le mutiler en l'amputant de tous ses éléments non quantitatifs.

La philosophie de la nature et la physique sont donc actuellement des disciplines distinctes ayant leurs objets et leurs méthodes propres, mais il est vivement à souhaiter qu'elles ne s'ignorent point systématiquement et c'est pourquoi nous présentons au lecteur cinq ouvrages récents qui nous invitent à un examen de l'orientation actuelle de la physique et des problèmes qu'elle pose à la philosophie.

Les deux premiers exposent l'état actuel de la physique, le troisième est un essai d'interprétation philosophique du mouvement d'idées qui a abouti à la théorie cinétique de la matière, les deux derniers sont consacrés à un penseur du siècle passé, à la fois philosophe et savant, qui sut prévoir l'importance croissante que les lois statistiques prendraient en physique et faire des notions de hasard et de probabilité une analyse dont la profondeur n'a pas été dépassée.

*
* *

La librairie Gauthier-Villars a commencé en 1921 la publication, sous le titre suggestif de « Collection des Mises au point », d'une série d'études scientifiques destinées à indiquer aux lecteurs non spécialisés « où en est » chaque science. Le volume consacré à la Physique est dû à la plume de M. Courtines, préparateur au Collège de France et M. Langevin en a écrit la préface. La lecture en est facile et singulièrement attachante; l'auteur ne nous fait pas un exposé dogmatique des résultats acquis, c'est en raccourci l'histoire des acquisitions qu'il nous conte, c'est la vie même de la Science dont il fixe une époque.

Si nous laissons de côté le chapitre consacré à la Relativité, c'est le problème de la Constitution de la Matière qui est au centre de l'ouvrage et vers lequel tout converge. Mais l'optique n'est point délaissée; outre l'importante contribution apportée par la spectro-

1. J. MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence,* Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, p. 179. Le chapitre VIe de ce livre contient une étude très fouillée des différences qui séparent la notion aristotélicienne et la notion cartésienne de la physique.

scopie à l'architecture atomique, le problème du rayonnement est, à l'heure actuelle, le plus ardu qui se soit jamais posé aux physiciens.

Le caractère essentiel de l'évolution qui entraîne la Physique moderne, c'est la pénétration dans tous les domaines de la notion de discontinuité et, par voie de conséquence, le caractère de lois statistiques que tendent à prendre les propriétés d'ensembles composés d'un nombre énorme d'éléments « discrets » inaccessibles à l'observation directe.

De cette discontinuité M. Courtines nous apporte d'abord les preuves, puis il nous montre comment atomes et molécules rendent compte des propriétés sous lesquelles nous apparaît, à l'échelle de nos sens, la matière dans ses trois états gazeux, liquide et solide, comment, par l'intermédiaire du rayonnement et du courant électrique, de continuels échanges d'énergie ont lieu, astreints eux aussi à une loi de discontinuité, quels secours enfin la chimie et la cosmogonie elle-même peuvent attendre des nouvelles conceptions de la physique.

Ce qui nous a paru le plus original dans cet exposé, c'est l'idée de déduire la discontinuité de la matière de la discontinuité, expérimentalement constatée, de l'électricité. On connaît la démonstration de la réalité des molécules présentée par M. J. Perrin en 1912 devant la « Société Française de Physique » et vulgarisée depuis dans le livre que nous citions plus haut. Cette démonstration repose sur la concordance des déterminations du nombre d'Avogadro obtenues à partir de phénomènes nombreux et variés tels que l'effusion par de petits orifices, la largeur des raies spectrales, les chaleurs spécifiques, la viscosité des gaz, le mouvement brownien, l'opalescence au voisinage de l'état critique, le bleu du ciel, les lois du rayonnement. Aucun de ces phénomènes ne nous permet d'atteindre directement les molécules et donc de constater directement la discontinuité de la matière. Seul le calcul des probabilités, dont l'emploi repose sur l'hypothèse que le mouvement des molécules est entièrement désordonné, nous fait connaître leur nombre. Refait pour chacun des phénomènes signalés, ce calcul conduit à des résultats tellement comparables que pareille convergence est inexplicable, si l'on n'admet pas l'existence et l'ordre de grandeur des molécules qui en résulte. Les physiciens ont généralement admis cette preuve et Henri Poincaré, dont l'esprit critique est assez connu, en a proclamé la validité.

Pour M. Courtines, il n'y a encore là que des présomptions. La véritable preuve, directe, expérimentale, est ailleurs. On sait que, dans le phénomène de l'électrolyse, le transport d'électricité est lié

à un transport de matière et les lois de Faraday sont l'expression numérique de ce lien. « La discontinuité de la matière et celle de l'électricité sont donc étroitement liées. Si nous parvenons à montrer qu'il existe des grains d'électricité, si nous sommes capables de mesurer leur charge, du même coup nous montrons qu'il existe des atomes et nous calculons le nombre d'Avogadro » (p. 40).

Or, tandis que la théorie cinétique ne nous fournit que des procédés statistiques pour atteindre les molécules, les lois de l'électromagnétisme nous permettent d'atteindre *individuellement* des grains d'électricité. Des expériences variées ont permis à Millikan, à Rutherford, à Geiger de les compter et de mesurer leur charge. Auparavant nous *croyions,* maintenant nous *savons.*

M. Courtines, pensons-nous, minimise quelque peu la preuve par convergence de M. Perrin, il n'en était pas moins très intéressant de signaler la différence des méthodes qui nous permettent d'atteindre l'existence des molécules et des atomes de celles qui nous révèlent l'existence des électrons, nous aurons l'occasion d'y revenir.

* * *

Le problème de la Constitution de la Matière occupe également une place privilégiée dans le Manuel de Physique que vient de publier chez Herder le P. Théodore Wulf, bien connu des physiciens par ses travaux d'électrométrie. Prié de rééditer le manuel du P. Dressel, le P. Wulf a estimé que le moment était venu d'une refonte complète qui tiendrait compte des changements survenus en physique, tout en gardant vis-à-vis de l'état actuel de la recherche le recul qui convient à un livre destiné à l'enseignement. « Tandis que dans le manuel de Dressel, lisons-nous dans la préface, le principe de la conservation de l'énergie est encore le centre de perspective, à l'heure actuelle, la Constitution de l'Atome est devenue le but vers lequel convergent les travaux des chercheurs. Il a donc paru souhaitable que ce point de vue nouveau intervint également dans l'économie d'un exposé » (p. v).

Le livre du P. Wulf est divisé en quatre parties : la première traite des corps, tels qu'ils nous apparaissent à l'échelle de nos sens; la seconde réunit l'ensemble de nos connaissances sur la structure de la matière à partir des molécules et des atomes, tandis que la troisième nous introduit dans la structure même de l'atome, telle que nous la dévoilent les phénomènes électriques et la Radioactivité; une quatrième partie enfin est consacrée à ce milieu mystérieux dont nous ignorons la nature mais dont nous devons admettre l'existence : l'éther.

La répartition des matières est, on le voit, bien différente de celle des manuels classiques dont la division habituelle en : Pesanteur, Chaleur, Acoustique, Optique et Électricité est empruntée, partie à nos diverses catégories de sensations, partie à l'ordre historique des découvertes scientifiques. Le progrès réalisé par ce changement est indiscutable et nous ne pouvons que souhaiter qu'une refonte des programmes en France rende possible une tentative analogue.

Si nous ajoutons que le livre est abordable à tout lecteur possédant la langue allemande et ayant une connaissance élémentaire de l'ancienne physique, nous aurons montré le service rendu par l'auteur à ses collègues de l'enseignement[1].

Est-ce à dire que l'ordre suivi par le P. Wulf s'impose dans tous ses détails? Lui-même assurément ne le prétendrait point. La difficulté d'établir en des matières dépendantes les unes des autres un ordre strictement objectif est très grande. Convient-il, par exemple, dans l'étude de l'état gazeux d'exposer d'abord les principes de la théorie cinétique pour expliquer ensuite à son aide les propriétés expérimentales des gaz? Ou, au contraire, une étude descriptive de ces propriétés ne doit-elle pas précéder l'exposé de la théorie pour préparer l'esprit à l'adopter plus facilement? L'auteur a suivi une méthode intermédiaire et que nous croyons excellente; il débute par une brève étude expérimentale de l'état gazeux au cours de laquelle il énonce la loi de Mariotte, vient alors l'exposition de la théorie cinétique, l'interprétation statistique de la loi de Mariotte, puis l'application aux autres propriétés des gaz : diffusion, etc.

La place attribuée à l'électricité nous paraît moins heureuse. Elle figure dans la troisième partie consacrée à la structure de l'atome. La théorie des électrons est, il est vrai, indispensable pour comprendre et établir la nature de l'édifice atomique; mais l'étude des oscillations électromagnétiques se trouve alors séparée de celle des ondulations lumineuses renvoyée à la quatrième partie. Il nous semble que les propriétés des champs électriques et magnétiques, les phénomènes d'influence et d'induction eussent pu être détachés de l'étude du courant et de la conductibilité pour être rattachés à la Physique de l'éther.

Nous regrettons surtout la place réduite faite à la Thermodynamique devenue un simple chapitre de la théorie de la chaleur et qui

1. Aussi souhaitons-nous une adaptation en notre langue du manuel du P. Wulf. Nous disons « adaptation » et non traduction. Certains chapitres demanderaient à être complètement remaniés pour des lecteurs français; c'est ainsi que dans l'exposé du second principe de la thermodynamique le nom de Sadi Carnot n'est même pas prononcé; cette omission, assez étrange, demanderait à être réparée.

se voit ainsi séparée de la Mécanique dont elle est cependant, historiquement et logiquement, le prolongement. Nous avons l'impression que cette transposition résulte d'un parti pris de l'auteur dans le débat qui mit jadis aux prises énergétistes et mécanistes. Là où nous attendions une large synthèse des deux points de vue ainsi que les distinctions nécessaires entre l'atomisme des philosophes et celui des physiciens, nous sommes surpris de constater, dès la préface, que le P. Wulf ne se contente pas de voir dans les vues hardies d'un Planck ou d'un Bohr un instrument fécond de recherche et un remarquable procédé de synthèse, mais pense y trouver le secret de la constitution de la Matière et assigne comme objet propre à la Physique l'*explication* du monde sensible.

S'adressant aux « Philosophes de la Nature » qu'il souhaite compter parmi ses lecteurs, il a l'ambition de leur fournir les matériaux qui leur permettront de « construire la Philosophie sur l'expérience ». Les philosophes, tout en sachant gré à l'auteur de ses intentions et en appréciant, comme nous l'avons fait, l'incontestable mérite de son œuvre, estimeront sans doute qu'il y aurait lieu de distinguer plus nettement l'objet et la méthode propres à la philosophie naturelle de l'objet et de la méthode de la physique.

*
* *

Le débat entre l'énergétisme et le mécanisme, auquel nous venons de faire allusion, remplit tout le volume de M. Abel Rey, premier d'une série destinée par l'auteur à dégager la signification philosophique de l'orientation actuelle de la physique.

L'antinomie du continu et du discontinu n'en est pas immédiatement l'objet, mais un autre aspect de la lutte entre thermodynamiciens et atomistes. Il s'agit de la notion d'irréversibilité. Un système purement mécanique, c'est-à-dire dans lequel on néglige les résistances passives analogues au frottement, doit pouvoir une infinité de fois repasser par le même état; c'est le cas du système solaire, tel du moins que le schématise la mécanique céleste en faisant abstraction des modifications physiques des astres pour ne considérer que leurs positions respectives et leurs mouvements. Cette évolution cyclique, à laquelle nous devons la régularité des jours et des saisons, c'est ce que M. Rey appelle, avec quelque solennité, « *la loi du retour éternel* ».

La nécessité de réintroduire les phénomènes de frottement négligés par les fondateurs de la dynamique a abouti à une extension de cette science connue sous le nom de Thermodynamique par suite de la

solidarité qui existe entre le frottement et les phénomènes calorifiques. Le point culminant de cette science est le principe de Carnot-Clausius. A Carnot revient le mérite d'avoir précisé la notion de *réversibilité* à propos des machines mettant en jeu des phénomènes mécaniques et des phénomènes calorifiques. La réversibilité n'est qu'un idéal dont une machine s'approche d'autant plus que les forces en jeu et les températures des corps entre lesquels ont lieu des échanges de chaleur, sont plus voisines de l'équilibre. C'est dire que toute machine *réelle* en mouvement est essentiellement *irréversible*. Clausius a corrigé et complété l'œuvre de son devancier, mais en maintenant intacte sa théorie de l'irréversibilité. Bien plus, résumant dans un axiome, dont nous donnerons plus bas l'énoncé, la loi naturelle de cette irréversibilité, il en a conclu que l'Univers entier marchait vers un état d'équilibre dont il se rapproche d'ailleurs sans devoir jamais l'atteindre, mais sans pouvoir jamais non plus repasser par ses états antérieurs.

Ce principe, déduit de l'expérience et généralisé par induction, la théorie cinétique a réussi à en donner une interprétation qui lui retire sa valeur absolue pour n'en faire qu'une loi statistique, exprimant non une certitude mais une très haute probabilité. Le retour éternel n'est donc pas rigoureusement impossible, mais seulement improbable et, comme les chances qu'il a de se produire augmentent avec la durée d'évolution du monde, accordons-nous une durée infinie et du coup ces chances se transforment en certitude.

Telle est la thèse soutenue par M. Abel Rey et qui, selon lui, exprimerait la tendance philosophique profonde qui se dégage du mouvement actuel de la physique. On voit que l'atomisme, c'est-à-dire la discontinuité du réel, sans être directement l'objet de ses spéculations, y est intimement lié par l'intermédiaire de la théorie cinétique qui attribue l'origine des propriétés thermiques des corps aux mouvements désordonnés de leurs molécules.

L'ouvrage est divisé en trois parties : la première, intitulée « La négation du retour éternel » retrace l'évolution de la mécanique et de la thermodynamique jusqu'à la démonstration définitive du principe de Carnot par Clausius : la seconde expose, sous le titre de « Retour au retour éternel », la théorie cinétique des gaz et son interprétation du principe de Carnot; la troisième partie « A la suite de la Physique cinétiste », constitue l'épilogue philosophique de l'ouvrage. Et M. Rey de conclure par cette vision apocalyptique de Nietzsche : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au con-

traire! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau — et toi avec lui, poussière des poussières! » (p. 309).

La philosophie de Nietzsche, voilà donc, à entendre M. Rey, la philosophie sous-jacente à la physique moderne. L'auteur comprendra que devant une affirmation si catégorique nous soyons quelque peu exigeant sur la preuve. Allons donc droit au passage capital du livre, celui où M. Rey nous expose l'interprétation cinétiste de l'axiome de Clausius. Cet axiome, que l'on peut regarder comme expérimentalement établi, à l'échelle de nos sens, par l'étude des phénomènes de rayonnement et de conductibilité, s'énonce ainsi : *La chaleur ne peut pas passer d'elle-même d'un corps froid à un corps chaud.* Les termes « *d'elle-même* » signifient qu'une transmission de chaleur d'un corps froid à un corps chaud ne peut se faire sans entraîner simultanément ou une transmission équivalente de chaleur d'un corps chaud à un corps froid, ou une transformation d'une autre nature mais qui ne pourrait elle-même s'effectuer en sens inverse sans occasionner, immédiatement ou médiatement, une transmission de chaleur d'un corps chaud à un corps froid. C'est ainsi que pour refroidir un corps par rapport au milieu ambiant dans une machine frigorifique, il faudra disposer d'un travail mécanique qui, s'il est emprunté à une machine thermique, entraînera un transport de chaleur de la chaudière au réfrigérant. Ce second transfert est une compensation nécessaire du premier. Au contraire pour faire passer d'un corps chaud à un corps froid une certaine quantité de chaleur, aucune compensation n'est nécessaire. Il y a donc dans les phénomènes de transfert de chaleur un sens naturel privilégié, c'est la source de l'irréversibilité.

Comment cette irréversibilité est-elle interprétée par la théorie cinétique des gaz? Écoutons M. Rey nous l'expliquer : « Que se passe-t-il, du point de vue cinétique, lorsque, mettant en communication deux ballons égaux remplis chacun d'une masse de gaz égale, mais dont l'une est à 20 degrés et l'autre à 10, nous ne trouvons bientôt plus dans les deux ballons qu'une température uniforme voisine de 15 degrés? Les molécules dont la vitesse moyenne était plus grande dans le ballon le plus chaud, et les molécules dont la vitesse moyenne était moins grande dans le ballon

le plus froid se sont mêlées très rapidement de telle sorte que la vitesse moyenne est devenue moins grande dans le premier ballon et plus grande dans le second. Jusqu'à ce que, très rapidement, cette vitesse moyenne se soit égalisée dans les deux ballons, et soit devenue égale à la moyenne des deux vitesses moyennes initiales. Il y a alors équilibre thermique. Mais, comme il est facile de le conclure intuitivement, il y a dans les deux ballons autant de molécules d'une vitesse donnée qu'auparavant. Grossièrement parlant, le nombre moyen de molécules pour chaque vitesse n'a pas changé. C'est leur distribution, leur arrangement, leur répartition qui a changé. Au lieu qu'une moyenne plus rapide soit réalisée dans l'un des deux ballons, une moyenne plus lente dans l'autre, il y a une moyenne commune intermédiaire entre les deux précédentes, mais formée des *mêmes* éléments *individuels*. Si j'ai un sac qui contient 100 pièces de un franc et un autre qui contient 100 pièces de vingt francs et que je les mélange, ma fortune totale n'aura pas varié; mais la somme que renferme chaque sac ne sera plus la même : le sac qui ne contenait d'abord que des pièces d'argent se sera enrichi. l'autre se sera appauvri. Or, je peux trier de nouveau mes pièces et restituer l'état initial. Mon système est réversible. Je ne puis pas faire la même chose avec les molécules du gaz. Le système, là, est irréversible. C'est ce qu'affirme le principe de Carnot » (p. 227, 228).

Mais cette impossibilité n'a rien d'absolu, elle n'est relative qu'à nos moyens d'action. Maxwell l'a montré par l'ingénieuse fiction de son démon, être imaginaire assez petit et agile pour pouvoir jongler avec les molécules comme un joueur de tennis fait d'une balle à l'aide de sa raquette. « Ce démon, placé au point de communication des deux ballons, s'arrangerait pour ne laisser passer de droite à gauche que les molécules les plus rapides, et de gauche à droite que les plus lentes. Il aurait aussi vite replacé nos deux masses de gaz dans l'état initial, que celles-ci, d'*elles-mêmes,* avaient passé à l'état final d'équilibre thermique. Le démon de Maxwell tourne le principe de Carnot » (p. 230).

Ce que ce démon peut réaliser en quelques instants, une suite de rencontres heureuses entre les molécules dues au hasard ne pourrait-elle le produire sans intervention étrangère? Toutes les molécules ayant des vitesses différentes, on peut toujours considérer un volume assez restreint pour que la vitesse moyenne des molécules qui l'occupent soit plus grande ou plus petite que la moyenne des vitesses prises dans tout le ballon. Puisque c'est cette vitesse moyenne que mesure le thermomètre, nous devons convenir qu'un

thermomètre assez petit placé en différents points dans le ballon y marquerait différentes températures et ces températures varieraient également incessamment en chaque point. A ces variations les physiciens donnent le nom de *fluctuations*. L'existence de ces fluctuations met en défaut le principe de Carnot, du moins à une échelle microscopique. Si on ne les observe pas à l'échelle *macroscopique,* ce n'est point en vertu d'une impossibilité. A quel échelon de grandeur s'introduirait-elle? C'est simplement en vertu d'une très haute improbabilité. Mais, ajoute M. Rey dont nous nous permettons de souligner l'affirmation, car elle est capitale : « *L'improbable doit nécessairement se réaliser, si rarement que ce soit. Sans cela il ne serait pas l'improbable, mais l'impossible* » (p. 255). « On a pu cacher, au milieu de milliards et de milliards de grains de blé, un grain d'orge. Si je dispose du temps, fatalement, inéluctablement, je retrouverai le grain d'orge. Les 0 peuvent s'ajouter indéfiniment au chiffre des milliards, pourvu que, comme l'Univers objectif, je dispose du temps... fatalement d'après le calcul des probabilités, tous les états possibles défileront devant qui dispose du temps : les moins probables comme les plus courants, et en vertu de la même loi » (p. 305).

Telle est la preuve. Que vaut-elle? Elle demande à être examinée du point de vue de la physique et de celui de la philosophie.

Du point de vue de la physique d'abord. M. Rey nous donne-t-il la vraie figure du mouvement actuel de la Physique? Eh bien, non!

Et tout d'abord il simplifie de façon outrancière la théorie cinétique des gaz. Reprenons l'exemple donné plus haut de l'égalisation des températures dans les deux ballons. C'est simplement par le *mélange* des molécules de différentes vitesses que se ferait, d'après lui, l'égalisation des vitesses moyennes. « Il y a, nous dit-il, dans les deux ballons autant de molécules d'une vitesse donnée qu'auparavant... il y a une moyenne commune intermédiaire entre les deux précédentes, mais formée des *mêmes* éléments *individuels* ». Rien de moins exact. M. Rey oublie tout simplement de tenir compte des chocs moléculaires au cours desquels les molécules les plus rapides cèdent de leur vitesse aux plus lentes. Les vitesses individuelles des molécules se rapprochent donc de la vitesse moyenne et, si elles peuvent s'en écarter ensuite suivant les conditions des chocs, les fluctuations ont une bien moindre importance que celles qui résulteraient de l'analyse par trop hâtive de M. Rey. Il suit de là que l'exemple du mélange des pièces d'or et d'argent, applicable au cas de la diffusion de deux gaz de natures

différentes ne réagissant pas chimiquement l'un sur l'autre, ne vaut pas pour le cas de l'équilibre thermique. Il y a sans doute eu, dans la pensée de M. Rey, confusion entre les deux phénomènes[1].

Les échanges de chaleur par conductibilité ne sont pas d'ailleurs les seuls sur lesquels se fonde l'axiome de Clausius. Il y a les phénomènes de rayonnement. L'irréversibilité est ici d'une toute autre nature, elle provient de la nature tridimensionnelle de l'espace et de la loi de diminution de l'intensité du rayonnement en fonction du carré de la distance, qui en est la conséquence. Par quel mécanisme M. Rey envisage-t-il la reconcentration de l'énergie que le soleil et les étoiles rayonnent sans cesse dans l'espace? La question n'est même pas posée, c'est vraiment trop simple.

La matière elle-même n'existe pas seulement à l'état gazeux. Ce qui justifie pour les gaz l'hypothèse du chaos moléculaire, c'est qu'à haute température et à basse pression les molécules y ont leurs mouvements libres sauf au moment des chocs. Lorsque la température diminue, l'action mutuelle des molécules se fait sentir, le gaz devient imparfait. Quand la température critique est atteinte, l'action mutuelle devient prépondérante, on obtient un liquide. Si l'on réduit encore la température, toute liberté se trouve perdue; le corps passe à l'état solide.

Les molécules sont bien encore en mouvement incessant, mais, « au lieu des voyages au long cours des molécules gazeuses, au lieu du cabotage des molécules liquides, nous sommes ici dans les incursions au sein d'une région nettement limitée : chaque particule reste en définitive au voisinage immédiat d'une position définie. Elle est en incessante *vibration autour d'une position d'équilibre* »[2]. Pour briser ses liens, un travail est nécessaire. Le démon de Max-

1. Si M. Rey suivait plus attentivement l'évolution de la théorie cinétique des gaz, il verrait que pour serrer de plus près la réalité elle s'attache de plus en plus à l'étude des rencontres moléculaires. « Il y a en réalité, dit M. Yves Rocard dans un mémoire publié récemment dans les *Annales de Physique* (Juillet-Août 1927, p. 6), deux théories des gaz : l'une que l'on pourrait appeler théorie statistique des gaz, introduit à tout propos des grandeurs « moyennes » comme le libre parcours moyen, l'intervalle moyen entre deux chocs, etc..., l'autre au contraire, que nous nommerons la théorie dynamique des gaz, analyse plus profondément un cas particulier de rencontre moléculaire où se produit le phénomène étudié (transport d'énergie, transport de quantité de mouvement, etc...) et fait la somme des résultats de tous les cas particuliers semblables en tenant compte de leur probabilité relative. Il est à peine besoin de rappeler que la théorie statistique ne peut guère prétendre à la rigueur... » Ainsi même en restant sur le terrain de la théorie cinétique des gaz, terrain d'élection de M. Rey, on voit que la physique tend à s'éloigner d'une conception purement statistique pour se rapprocher d'une conception plus dynamique.

2. M. Courtines, *Op. cit.*, p. 189.

well serait ici impuissant et le hasard ne serait pas plus heureux. Ainsi donc une des conséquences de l'abaissement de température prévu par l'axiome de Clausius est de soustraire les gaz, en les solidifiant, aux conditions de mobilité moléculaire qui permettraient de « tourner » le second principe de la thermodynamique. Ici encore M. Rey, fasciné par la théorie cinétique des gaz au point d'oublier l'existence et les propriétés de l'état solide, simplifie quelque peu la physique[1].

Suivons maintenant l'auteur du Retour éternel sur le terrain du calcul des probabilités, c'est en effet sur ce terrain qu'il pense justifier l'affirmation paradoxale citée plus haut : « L'improbable *doit* se réaliser, sinon il serait impossible ».

Cette affirmation contredit tout simplement l'hypothèse, fondamentale dans le calcul des probabilités, de l'*indépendance des événements successifs*. L'auteur le sait, en prend acte... pour le nier d'ailleurs aussitôt. « Certes, écrit-il, dans le calcul des probabilités, toute disposition nouvelle est indépendante des dispositions précédentes. La distribution la plus probable peut donc se répéter indéfiniment, chaque distribution n'engageant en rien celle qui la précède ou la suit. C'est le principe premier du calcul des probabilités au jeu de la rouge et de la noire. Chaque coup est nouveau, et après chaque coup, il n'y a aucune raison pour qu'une couleur sorte plutôt qu'une autre. La même pourrait donc théoriquement sortir indéfiniment. En fait, expérimentalement, nous savons qu'il n'en est rien. Nous savons même que plus on prolonge le jeu, les deux couleurs, si la roulette est parfaite, tendent de plus en plus à égaliser leurs sorties. C'est ce dont nous persuade encore le calcul des probabilités quand il passe à l'examen théorique des chances, des complexions » (p. 298).

D'après ce texte il y aurait contradiction entre la théorie et l'expérience, bien mieux entre les règles du calcul et le principe qui les fonde! Qu'on permette aux mathématiciens de sourire : « C'est surtout l'habitude des jeux de hasard, note finement M. Borel[2], qui rend certains esprits réfractaires à cette notion de l'indépendance des événements successifs; comme ils ont observé que, dans

1. Il faudrait enfin rappeler, pour montrer comment M. Rey fausse la perspective de la physique, que si on passe des agrégats moléculaires à l'intérieur de l'atome le spectacle change du tout au tout. Au lieu du mouvement désordonné des molécules s'entrechoquant en tous sens, c'est le mouvement régulier des électrons gravitant autour du noyau. Les lois de l'électrodynamique, nous l'avons noté plus haut, n'ont pas le caractère de lois statistiques, mais nous permettent d'atteindre *individuellement* les électrons.

2. *Le Hasard,* Paris, Alcan, 1924, p. 19.

une longue série, les coups de pile ou face sont à peu près également nombreux, ils en concluent qu'une longue série de coups ayant amené pile *doit* être suivie d'un coup face ; c'est une *dette* que le jeu a contractée envers eux. Il suffit d'un peu de réflexion pour se convaincre à quel point cet anthropomorphisme est puéril : les raisons pour lesquelles les chances de pile et de face sont égales subsistent à chaque partie et l'on ne peut concevoir aucun mécanisme par lequel les résultats des parties antérieures pourraient modifier l'égalité des chances ».

Comment donc de l'égalité des chances le plus et le moins probable peuvent-ils sortir ? M. Borel l'examine dans le jeu de pile et face. Considérons à la suite de M. Rey le jeu de la roulette. Les événements également probables, que l'on doit définir dans tout problème de probabilité, sont engendrés ici par l'arrêt de la roulette sur une des cases, que nous supposerons numérotées, de l'appareil. S'il y a n cases chaque partie comporte n événements possibles, tous également probables dans l'hypothèse que l'appareil est bien construit et que le jeu est effectivement un jeu de hasard et non un jeu d'adresse. Mais ces n événements, dont on convient de définir la probabilité commune par la fraction $\frac{1}{n}$, n'intéressent pas individuellement le joueur, ils se répartissent en deux catégories qui seules ont de l'importance au jeu : l'arrêt de la roulette sur une case rouge qui définit le gain, l'arrêt sur une noire qui correspond à une perte. Dans le jeu ordinaire où les cases rouges et noires sont en nombre égal, les probabilités ou chances de gain ou de perte à chaque partie sont donc égales et mesurées par la fraction $\frac{1}{2}$. Mais imaginons avec M. Rey un jeu où il y aurait 10 cases noires pour 1 case rouge. La probabilité des événements physiquement définis par l'arrèt de la roulette sur telle ou telle case déterminée, repérée par son numéro, est toujours la même, la couleur n'influant pas sur le jeu, mais les résultats : rouge ou noir ne sont plus également probables, le premier ne pouvant être produit que par un seul des événements possibles, le second étant la conséquence commune de 10 événements distincts, tous également probables. L'arrêt de la roulette sur une noire *indéterminée*, seule chose qui intéresse le joueur, est 10 fois plus probable que l'arrêt sur la rouge.

C'est, on le voit, la différence du nombre d'événements rangés par les joueurs dans les deux catégories gain et perte qui engendre la différence des chances, c'est le rapport du nombre de cas favorables

au nombre de cas possibles qui mesure la probabilité du gain. C'est donc un élément *entièrement subjectif*.

Considérons maintenant l'*Univers objectif* de M. Rey, composé d'éléments discontinus formant un ensemble complètement désordonné dont ils définissent, par leurs multiples combinaisons les états possibles. Toutes ces combinaisons, tous ces états doivent être considérés comme également probables en vertu de la notion même de « chaos » et ils resteront pendant l'éternité également probables, car le temps n'agit pas à la façon d'une cause. Chaque combinaison déjà réalisée *peut* se reproduire, aucune ne le *doit*.

Pour introduire dans cet Univers des probabilités variables, pour pouvoir y supputer des chances et voir croître avec le temps des espérances, il faut de toute nécessité placer en face de ce monde une pensée qui, semblable au joueur, distribuerait arbitrairement les événements en diverses catégories suivant l'intérêt qu'ils présenteraient pour elle, catégories dont la probabilité serait variable suivant le nombre de combinaisons qu'elles comprendraient. Mais alors on rentre dans le subjectif dont précisément M. Rey prétend affranchir la philosophie.

D'ailleurs cette hypothèse d'un monde composé d'éléments matériels entièrement livrés au désordre déborde le domaine de la science et nous amène sur le terrain de la philosophie. Sous le vêtement pseudoscientifique, manteau d'emprunt, dont M. Rey l'a revêtue, c'est une doctrine bien ancienne, c'est la philosophie ébauchée par Démocrite, il y a vingt-cinq siècles, sur les bords de la mer divine... la réfutation en a été maintes fois faite et bien faite, nous ne nous y attarderons pas. Sachons gré toutefois à M. Rey des efforts tentés pour la sauver, ces efforts n'auront pas été vains s'ils nous sont l'occasion de mieux prendre conscience des vrais problèmes que pose à la philosophie la physique du discontinu. La lecture du « Retour éternel » nous a apporté, nous aimons à le reconnaître, plaisir et profit.

* * *

De l'examen critique auquel nous venons de nous livrer nous pouvons déjà conclure que ce sont les notions centrales de loi statistique et de hasard dont la théorie corpusculaire de la matière demande à la philosophie l'éclaircissement. Ce n'est pas que les savants ne se soient eux-mêmes exercés à creuser la notion du hasard, mais la science la plus exacte du calcul des probabilités n'y suffit pas et l'on est surpris de constater chez des mathématiciens

tels que Laplace, H. Poincaré ou E. Borel, à côté de maintes remarques heureuses, une certaine impuissance à étreindre le problème dans toute son ampleur et à le ramener à une définition précise qui en contienne en germe le principe de solution. Il faudrait être à la fois philosophe et savant pour tenter cette synthèse. En attendant qu'elle nous soit donnée, nous ne pouvons mieux faire que de nous mettre à l'école de Cournot et par son intermédiaire à celle d'Aristote. Aussi sommes-nous heureux de voir réunies en volume les études consacrées à Cournot par le regretté G. Milhaud et dont deux traitent de la question qui nous occupe, plus heureux encore de voir M. F. Mentré, en nous invitant à lire Cournot, reprendre le problème du Hasard au point où le philosophe l'a laissé et en pousser vigoureusement l'analyse. N'ayant point la prétention de refaire leur travaux et bien plus pour engager le lecteur à en prendre connaissance par lui-même que pour l'en dispenser, nous nous contenterons de résumer l'essentiel de la pensée de Cournot.

Qu'est-ce que le hasard pour Cournot? « Ce n'est pas l'absence de cause. Bien au contraire, il faut pour le définir et le comprendre, affirmer que rien ne se produit sans cause antécédente, et que les événements qui composent le monde s'enchaînent par séries qui se croisent en tous sens. Parmi ces séries, les unes sont « solidaires, ou s'influencent les unes les autres »; d'autres sont « indépendantes », c'est-à-dire se développent parallèlement ou consécutivement, sans avoir les unes sur les autres la moindre influence, ou (ce qui reviendrait au même pour nous) sans exercer les unes sur les autres une influence qui puisse se manifester par des effets appréciables. — Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre d'autres événements qui appartiennent à des séries indépendantes les unes des autres, sont ce qu'on nomme des événements *fortuits,* ou des résultats du hasard [1]. »

Les exemples cités par Cournot sont classiques : c'est le promeneur qui reçoit une tuile sur la tête quand il n'y a « nulle connexion, nulle solidarité, nulle dépendance entre les causes qui amènent la chute de la tuile, et celles qui m'ont fait sortir de chez moi pour porter une lettre à la poste ». L'indépendance dont parle Cournot n'est pas absolue, ce n'est pas l'absence de relations précises entre les séries dites indépendantes, puisque précisément elles forment par leur rencontre un événement. C'est l'absence de relations montrant dans l'une des séries la cause ou la raison de l'autre. La suite d'événements qui constitue la chute de la pierre

1. *Essai sur le fondement de nos connaissances,* p. 30.

n'a pour conséquence aucun des détails de ma promenade, et inversement celle-ci n'entraîne aucune condition pour la chute de la pierre.

Le mérite de la conception de Cournot est d'être réaliste et objective et, à ce titre, elle est précieuse pour l'interprétation de la physique. Pour Laplace, qui ambitionnait d'assujettir le monde entier à la mécanique rationnelle, le hasard n'est qu'un mot qui masque notre ignorance, la probabilité est une notion toute subjective qui sert à évaluer nos attentes. Qu'il y ait des probabilités subjectives, nous l'avons signalé plus haut, que leur estimation soit même le but du calcul des probabilités nous l'accordons à Laplace. Mais à la base de tout problème de probabilité, il y a nécessairement, nous l'avons vu, des probabilités *objectives*. Cournot a bien vu que le mot de probabilité est équivoque, que tantôt il « se rapporte à une certaine mesure de nos connaissances, et tantôt à une mesure de la possibilité des choses, indépendamment de la connaissance qne nous en avons ». Et il avait songé un instant, pour éviter cette équivoque, à employer les termes de *chances* (subjectives) pour les premières et de *possibilités* (physiques ou objectives) pour les secondes de ces deux probabilités. Nous avons dit comment au jeu le rôle du calcul est de déduire les chances de gain ou de perte à partir de l'égale possibilité d'un certain nombre d'événements physiques. C'est cette égale possibilité que la théorie de Cournot permet de justifier par une rencontre de causes indépendantes : ce sera, au jeu de dés par exemple, l'indépendance des causes qui ont fait inscrire tel nombre de points sur telle face de chaque dé, et de celles qui déterminent la chute des dés dans telle ou telle position.

Objective, la théorie de Cournot l'est encore parce qu'elle se concilie avec le déterminisme le plus rigoureux tandis que, pour Renouvier par exemple, hasard est synonyme de liberté.

Que lui manque-t-il donc pour rejoindre la théorie d'Aristote dont par ailleurs elle est si proche? M. F. Mentré nous le montre dans une pénétrante analyse. Il lui a manqué une perspective plus nettement finaliste. Pour Aristote le hasard est aussi une rencontre de causes efficientes indépendantes, mais la conséquence qu'il souligne de cette indépendance c'est *une défaillance de la finalité*.

Toutefois nous ne pouvons suivre M. Mentré lorsqu'il conclut que l'une au moins des séries de faits indépendants, dont les interférences engendrent les événements fortuits, doit être régie par une finalité *interne et consciente,* que le hasard n'apparaît donc qu'avec la vie et qu'il est absent du monde inorganique comme tel.

Que le hasard prenne « une importance croissante avec le développement de la vie, une importance proportionnelle au rôle que jouent les êtres vivants dans le monde et qui atteint son maximum dans l'être pensant » (p. 224), nous l'accordons bien volontiers ; le hasard, résultant de l'absence de finalité interne à l'origine d'un événement, sera d'autant plus caractérisé que la finalité défaillante sera plus immanente. Mais la finalité pénètre encore le monde inorganique par le dedans et le hasard y a donc place. M. Mentré était, nous semble-t-il, mieux inspiré quand il observait, au début de son étude, que Démocrite, en supprimant la finalité du monde, en bannissait du même coup le hasard, et qu'il est identique d'affirmer que le hasard n'est rien et qu'il est tout.

Le rôle que joue le hasard dans le monde étant réciproque de celui qu'y joue la finalité, le problème philosophique que pose la physique du discontinu est le suivant : quel rôle la finalité joue-t-elle dans le monde inorganique? Les assemblages d'électrons et d'atomes de la physique moderne constituent-ils des touts ordonnés, doués d'une activité naturelle que régit une véritable finalité? La stabilité de l'édifice atomique, la distribution régulière des trajectoires décrites par les électrons autour du noyau, le petit nombre des corps simples, tout cela serait-il rendu pleinement intelligible par une pure multiplicité de relations spatiales et la variation de ces relations?

Puisque la physique moderne se limite systématiquement à l'étude de relations quantitatives, dans un but légitime de précision, elle s'interdit par cette discipline, à la fois austère et féconde, de résoudre le problème qu'elle pose et elle ne peut que se tourner vers les philosophes : à ceux-ci de répondre.

Jean Abelé.

Vals.

IV. MÉTAPHYSIQUE

TRAITÉ DE MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE[1]

Kant raillait la métaphysique en écrivant dans ses Prolégomènes : « S'il y avait en réalité une métaphysique qui put s'affirmer comme science, on pourrait dire : voici la métaphysique, vous n'avez qu'à l'apprendre... Il n'y a pas un seul livre qu'on puisse montrer comme on montre un Euclide, en disant : voici la métaphysique ; là vous trouverez le dernier terme de cette science...[2] » — Eh bien nous ignorons ce que penserait Kant à l'heure actuelle, mais le souvenir de son sarcasme nous est revenu en finissant d'étudier le premier volume de la Métaphysique du R. P. Descoqs. Une fois terminé cet ouvrage dont nous ne possédons encore que le premier quart, on pourra vraiment, si la suite en est, comme tout permet de l'espérer, digne du commencement, le confronter avec le desideratum de Kant ; il faudra peut-être dire alors que le P. Descoqs nous présente autant que faire se peut le dernier terme de la science métaphysique, et il faudra certainement proclamer que cette présentation démontre, si besoin en est, l'impossibilité d'« apprendre la métaphysique » comme on apprend une géométrie. Se borner au développement cohérent de quelques demi-douzaines d'assertions logiquement enchaînées, voilà un type d'exposé métaphysique très différent de celui du P. Descoqs. Nous l'en félicitons vivement : c'est de Kant et de sa prétention simplette que devraient se réclamer les partisans, s'il y en a, d'une métaphysique ainsi conçue et partant beaucoup moins animée d'esprit philosophique que d'aspirations à une liturgique régularité. Non, personne n'aura envie d'« apprendre » ce premier volume d'ontologie, mais quiconque veut faire de la métaphysique devra reconnaître qu'il est un instrument de travail purement et simplement excellent. En effet ce n'est pas seulement, chose déjà peu ordinaire, un répertoire étonnamment riche des questions intéressant la science de l'être, mais surtout ce monument robuste

1. Institutiones Metaphysicae generalis. Éléments d'Ontologie, par le P. Pedro Descoqs, S. J. Tomus primus : Introductio et metaphysica de Ente in communi. 1 vol. in-8 raisin, 640 pp., Beauchesne, 1925.

2. Avant-propos, p. 33 sq. de la traduction publiée chez Hachette, 1891.

d'une métaphysique néo-scolastique de belle venue est fait pour développer chez ses familiers avec le goût prudent de la tradition et le souci loyal de la critique, l'art d'élaborer les vérités par d'impitoyables mises au point et une fois obtenus ces résultats, de les charpenter solidement. Rigueur d'analyse, vigueur de synthèse, c'est ce qui fait en philosophie comme en toute science le beau travail, et c'est ce qui nous fait estimer grandement, malgré quelques petits déficits que nous signalerons sans réticences, l'œuvre du R. P. Descoqs.

*
* *

Quelques mots, pour commencer, sur cette valeur que nous avons exprimée par le mot de « répertoire ». S'il faut commencer par là, c'est parce que l'ouvrage du R. P. souffre d'une infirmité très apparente et capable de déplaire dès le premier abord ; nous ne voulons pas dire qu'il a un gros défaut, mais qu'il a le défaut d'être gros. Bénies soient les défectuosités qui ne sont que l'envers de qualités précieuses ! Pour vivre longtemps il faut bien accepter de devenir vieux, et pour être complet ne pas craindre de se trouver long. Nous croyons bien que sur les six cents pages de son livre l'auteur aurait pu nous faire grâce de quelques-unes, mais à tout prendre quel dommage c'eut été que de ne pas mettre à la disposition du public studieux une pareille somme de renseignements. Et à l'encontre de la manière plus concise à laquelle iraient parfois nos préférences, force est bien de reconnaître que la manière très ample de l'auteur a ses incontestables avantages. Il ne se contente pas de nous signaler tout livre, tout article, toute controverse qui se rapporte de près ou parfois même de moins près au sujet traité et qui mérite de retenir l'attention, mais il nous met autant que possible leurs dires à portée. Sa bibliographie, arrêtée sauf exception au 31 décembre 1924, est complète. Nous ne disons pas exhaustive ; nous disons qu'il semble n'y manquer rien de ce dont on pourrait regretter l'absence et qu'elle a mentionné toute consultation éventuellement utile. Il y a mieux puisque le R. P. complète ses propres exposés en faisant connaître un bon nombre d'exposés de la pensée d'autrui ; ces ajoutes viennent soit appuyer directement la doctrine proposée, soit lui fournir l'occasion de se confirmer en affrontant la discussion. Ici, évidemment, vouloir être complet serait vouloir être infini et l'auteur n'y a point visé. Il semble avoir judicieusement choisi les sujets de ses copieux *excursus* selon les trois directions que voici :

1° Les compléments de doctrine sur un point fondamental ou plus spécialement intéressant; ainsi le rôle de la critique de la connaissance au point de départ de la métaphysique, l'étude de la notion d'analogie prise en elle-même, l'explication de la théorie de l'amour;

2° Les prises de contact moins sommaires avec des adversaires plus importants, par exemple Hegel ou Bergson;

3° La stricte détermination de sa position par rapport aux positions voisines, et ce sera la revue des différentes théories de l'analogie de proportionnalité ou des différentes façons de réduire le principe de raison suffisante au principe de non-contradiction.

Un aperçu de la doctrine du R. P. nous fera bientôt toucher avec plus de détail à l'une ou l'autre de ces questions. Pour l'instant où il ne s'agit que de faire entrevoir la richesse du contenu de ces *Institutiones* sans même en dresser le rapide inventaire, contentons-nous de remarquer qu'à procéder avec une telle ampleur, il n'est pas étonnant de consacrer ce premier tome de plus de six cents pages, après les préliminaires obligés, au seul traité de l'être en général et de ses attributs transcendentaux. On voit aussi tout de suite que grâce à ces copieuses données le professeur ou l'étudiant nanti d'un tel volume sera sans grand effort de sa part documenté de brillante façon, et, avec un peu plus de peine, en mesure d'étudier les questions dans tous les éléments qu'elles comportent. Ceci vaut indépendamment de tout accord ou désaccord avec les positions personnelles du P. Descoqs : on n'a même pas besoin de leur être sympathique pour mettre soi-même à profit toutes les ressources dont elles ont les premières tiré parti et qui sont communiquées généreusement. Il suffit d'avoir envie, quoi que l'on puisse déjà tenir, de pousser plus avant et plus profond.

On voit enfin le danger d'une telle abondance, savoir la déroute du lecteur submergé par cette marée montante, et risquant, s'il veut s'obstiner, la suffocation. Aussi le R. P. a délibérément fait choix d'un public spécial et adapté son livre selon ce choix. Il écrit, nous dit-il dans le *monitum* de la première page, pour fournir un instrument de travail aux professeurs de philosophie scolastique et à ceux de leurs élèves qui voudraient approfondir par eux-mêmes l'enseignement reçu. Les uns comme les autres profiteront d'autant plus volontiers de l'aubaine que l'organisation de l'ouvrage permet de se retourner assez facilement dans sa masse. Nul besoin de tout lire, et si nous savons par des exemples que cela peut se faire, sans doute n'est-ce pas le cas ordinaire, certainement pas le cas envisagé par l'auteur : il a disposé son enseignement par alluvions

successives orientées autour d'un schéma très net et dont les différents dépôts ne sont ni du même ordre de grandeur ni en continuité les uns avec les autres. La variété des caractères typographiques et l'emploi simultané du latin et du français rend les coupures plus sensibles encore, étant bien entendu que le schéma est en latin, que les grands développements complémentaires sont en français, et qu'entre les deux on passe d'une langue à l'autre sans toujours bien savoir pourquoi. C'est nous qui appelons « schéma » l'ensemble des seize thèses groupées en trois sections de respectivement cinq puis deux fois trois chapitres. Cette membrure est celle d'un manuel quelconque avec ses notions, arguments, scholions, objections, et c'est elle qui soutient l'opulente poussée des notes et dissertations surajoutées.

On se demandera peut-être si pour fournir de pareils suppléments les amateurs de progrès, puisque tel est le but du R. P., mieux n'eut pas valu se contenter de ces prolongements eux-mêmes sans ajouter équivalemment la répétition d'un manuel ? D'abord ce n'est pas une répétition quelconque, et puis autre chose est un volume de Mélanges, autre chose un traité rédigé. Et si ledit traité veut pouvoir s'ouvrir de plain-pied à n'importe quel lecteur curieux de pousser plus loin ses enquêtes, le procédé le plus simple n'est peut-être pas le plus bref mais celui qui explique tout *ab ovo*. Il eût sans doute été possible d'avoir une rédaction plus nerveuse et d'éviter quelques reprises, mais les renvois utiles sont indiqués, les tables sont excellentes, et en fin de compte dans l'ouvrage tel qu'il est, rien ne vous empêche d'exploiter le filon choisi sans vous embarrasser de ceux qui l'avoisinent. De ce chef le public du R. P. pourrait être singulièrement étendu : la question n'est que de savoir le nombre de ceux qui s'intéressent à quelque problème de métaphysique scolastique avec un souci de l'approfondir assez résolu pour se muer en vrai travail...

Ajoutons enfin que ces amateurs zélés ne seront pas surpris de rencontrer la controverse en cours de route. Quoi qu'on ait dit, le choc des idées ne fait pas toujours jaillir la lumière, mais il pourrait bien être, à défaut de condition suffisante, au moins un moyen nécessaire en philosophie. En tout cas c'est assez souvent le train des philosophes, et le P. Descoqs, là où sa tâche le lui a fait rencontrer, en a bravement pris son parti. Il dit franchement ce qu'il pense, et il le dit avec élan, les tenants des positions qu'il passe au crible en reçoivent avis sans équivoque. On pourra quelquefois éprouver à ces discussions un peu de fatigue, mais on aurait tort d'y voir autre chose qu'une ardeur émérite à la recherche du vrai et

on serait nettement injuste à les déprécier au lieu de reconnaître et que les formes sont toujours courtoises et que si le P. Descoqs a quelque chose d'un peu terrible, ce n'est que parce qu'il joue terriblement franc-jeu. Il explique abondamment, il développe les raisons de ses assertions et de ses critiques, et à tout prendre le caractère parfois un peu obsédant de ses révisions semble avantageusement compensé par leur bien-fondé. Nous lui souhaitons d'être pris au sérieux comme lui-même a pris les choses au sérieux, et d'avoir affaire à des contradicteurs qui appuient comme lui leurs démentis sur des raisons. Mais essayons de présenter quelque aperçu de la doctrine.

*
* *

Quand on écrit ex professo un traité de métaphysique, il doit rester bien entendu qu'on cherche ce qui est vérité doctrinale plutôt que ce qui fut affirmé par les docteurs. Ceux-ci, d'ailleurs, ont déjà obtenu des résultats qu'il serait aussi improductif qu'impertinent de mépriser, et quand il s'agit de philosophie néo-scolastique le guide des études est saint Thomas. Mais saint Thomas a commencé par faire sienne (Ia, q. 1, a. 8, ad 2) la parole de saint Augustin déclarant ne croire infaillibles que les seuls auteurs inspirés. *Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem quod ipsi ita senserunt.* Si quelque proposition est sujette à révision, « ce serait alors abandonner les principes posés par le saint Docteur et le trahir que de s'attacher désespérément et obstinément à une telle opinion pour le seul motif qu'elle est de saint Thomas » (*op. cit.*, p. 85). A plus forte raison pour les opinions qui ne sont pas purement et incontestablement de saint Thomas, et nous voilà prévenus que le R. P. Descoqs ne retiendra de ce qu'on appelle classiquement le thomisme que ce qui lui paraîtra toujours motivé rationnellement. C'est à un pareil souci de penser par soi-même, à la suite du maître commun, que nous devons deux traits tout à fait caractéristiques à notre avis de ces *Institutiones :* la valeur critique de leur doctrine et leur indication d'une synthèse. Si nous réussissons à en donner quelque idée, on trouvera peut-être qu'il suffit déjà de cela pour qu'une telle Ontologie mérite d'être prise en considération.

Le travail critique est chose aussi vieille que la philosophie elle-même, mais il comporte des degrés. Plus avant que l'analyse critique des notions, faite pour mettre au point le contenu de nos concepts, nous avons maintenant l'idée d'aller jusqu'à l'analyse critique

de notre connaissance elle-même pour en mesurer la valeur. C'est une idée qui n'est pas venue, au moins sous le même angle, à nos devanciers du Moyen Age, et voilà peut-être, pour le dire en passant, ce qui, étant donné leur maîtrise ès analyses de concepts, leur a facilité la solution de bien des problèmes, cette solution revenant à la tranquille mise au point d'une définition. Voilà sans doute aussi ce qui permet sans trop de peine, aux esprits à la fois assez vigoureux et assez souples pour s'en tenir avec chacun à la terminologie de chacun, la compréhension sympathique de maîtres apparemment ennemis. Voilà enfin et surtout ce qui donne de l'ouvrage aux scolastiques du xx[e] siècle désireux de travailler avec leur temps plutôt que de s'évertuer sans plus à ramener leur pensée aux points de vue d'il y a six cents ans : il faut une révision critique des fondements de l'ontologie. A notre connaissance, nul rédacteur d'un traité en forme n'accomplit cette œuvre avec plus de soin que notre auteur. Sans annexer à son ouvrage une épistémologie intégrale, il commence au moins (p. 37 sq.) par en indiquer une en bref, et il ne perd aucune occasion d'ajouter toutes considérations utiles, si bien qu'il ne serait pas exagéré de dire qu'il arrive à peu près à fournir au détail ce qu'il n'a pas donné en bloc. Nous visons tout spécialement le deuxième paragraphe du chapitre de la méthode, *Experientia*, p. 55, *Intellectus et Ratio*, p. 58, avec la très importante dissertation des pp. 66-70.

Tout le monde ne sera pas toujours et partout de l'avis du R. P. En ce qui touche au problème critique, nous aimerions pour notre part une solution discursive dont le Cahier qui est la Charte du P. Descoqs[1] fait peut-être un peu facilement bon marché (p. 83). Cela n'empêcherait pas, d'ailleurs, cette dialectique, si bien à sa place sur le terrain de la critique, de s'accorder avec les données psychologiques dont le R. P. fait état : c'est précisément en leur faveur qu'elle opérerait son contrôle au stade discursif de la dernière élaboration réflexive qui est celui d'une critique menée à terme. Ce disant il nous semble bien être d'accord avec la p. 70 des *Institutiones* où est reconnue la « valeur énorme » du discours et du plan rationnel appuyés sur l'expérience. Et l'accord existe certainement pour accepter dans ce qu'elles ont d'essentiel les influences exercées par la critique sur le point de départ de la métaphysique, c'est-à-dire tout simplement pour tenir compte et du caractère constructif de notre activité intellectuelle, et de la place privilégiée du « moi » dans le contenu de notre connaissance, ce « moi » qui se

1. *Archives de Philosophie*, volume I, cahier II.

retrouve toujours être un élément foncier du donné expérimental. Oui la métaphysique se laisserait couper de l'expérience, et donc cesserait d'en être, malgré sa prétention, l'approfondissement, dans la mesure où le métaphysicien méconnaîtrait soit la nécessité où il est de procéder par formules abstraites *construites,* soit le sens de sa tâche qui est d'étreindre profondément une réalité sur laquelle il n'a prise que dans son rôle de *sujet* opposé aux objets. Or, peut-on nier que nos maîtres les métaphysiciens scolastiques se soient montrés par rapport à nous psychologues plus simplistes et objectivistes plus naïfs? Il est peut-être plus commode d'assimiler telles quelles leurs positions, il est à coup sûr plus exact et plus intéressant de les repenser à leur suite mais pour son propre compte.

C'est bien de cette façon que le P. Descoqs a traité la question de l'analogie de l'être, et il a vigoureusement mené son travail. Le plus important, à notre avis, n'est pas qu'il fasse voir longuement l'insuffisance de plusieurs théories de l'analogie de proportionnalité développées dans le sillage de Cajétan, — bien que soient redites à ce propos plusieurs vérités utiles —; pour nous il a surtout été bien inspiré de pousser jusqu'à la mise au point de la notion de l'analogie expliquée elle-même dans son fond original irréductible : « la ressemblance est un degré de différence » (p. 234), « l'*id quod* et le *modus quo* se confondent en se constituant mutuellement » (p. 244). Il y a beaucoup de profit à tirer de l'étude complémentaire qui va des pp. 231 à 255. La vraie théorie de l'être c'est celle-là ou bien une théorie qui s'y ramène. Là et là seulement se trouve le passage sauveur entre l'agnosticisme d'une part — faisant l'être équivoque avec du différent qui serait pure différence —, et le panthéisme d'autre part — faisant l'être univoque avec du semblable qui serait pure ressemblance. La vérité, c'est l'analogie de l'être, c'est-à-dire la conception — dont le développement logique montrera qu'elle est recevable —, d'une simultanéité de ressemblance et de différence dans le concept d'être en qui ses inférieurs à la fois se rencontrent et se repoussent. Tout cela est magistralement expliqué par le R. P. Descoqs. Il prévient dès le début l'équivoque de l'expression « partim idem, partim diversum » (p. 231); et il pousse ses développements jusqu'à un très évident corollaire : l'inutilité pour comprendre l'analogie de l'être de concevoir l'être créé comme composé de deux éléments dont l'un ne dirait que la perfection d'être et dont l'autre ne dirait que la déficience de cette perfection. Être *ab alio,* cela dit une perfection déficiente, non pas comme la combinaison d'une pure perfection et d'une pure déficience, mais comme une perfection qui est tout autant déficience que perfection, comme une

déficience qui est de quelque degré de perfection. Et si l'être *ab alio* est réellement composé d'éléments, ce qui demande qu'on y regarde, dans la mesure où l'élément aurait quelque réalité comme tel, il faudrait le concevoir lui-même comme à la fois perfection et déficience ainsi qu'il vient d'être dit; car une pure perfection réelle ne peut être que Dieu et une pure déficience rien du tout. Nous ne voulons pas dire que la théorie de l'analogie exclue celle de la distinction réelle d'essence et d'*esse*, nous disons que loin de s'appuyer sur cette distinction, c'est au contraire l'analogie qui la fonde.

Il est clair, d'ailleurs, à considérer le seul premier volume de sa Métaphysique, que le P. Descoqs ne tient la distinction d'essence et d'*esse* que pour une distinction de raison fondée. Ceci amène opportunément à se demander quelle valeur de synthèse peut bien avoir sa doctrine métaphysique; d'intrépides oracles n'ont-ils pas proclamé à bouche que veux-tu qu'il y a une synthèse et qu'il n'y en a qu'une, à savoir la métaphysique organisée autour de la distinction d'essence et d'*esse*? Paix à ceux qui s'en contentent. Et que le P. Descoqs nous permette de dire comment nous comprenons la sienne.

La vérité fondamentale est pour lui, — nous ne disons pas pour lui seul —, la participation (p. 249) et donc cette analogie, si soigneusement expliquée, qui pose le double rayonnement, infini et fini, de l'être. D'une part la source, Dieu, être par soi, transcendant, absolue perfection; d'autre part le reflet, la créature, être causé, contingent, perfection déficiente. Et non seulement il n'y a pas d'autre principe fondamental que la totale référence du relatif créé au Créateur absolu, c'est-à-dire l'analogie, mais il n'y a même pas moyen de concevoir une pénétration métaphysique de l'être plus profonde que celle-là. Ce qu'il faut, c'est réaliser cette référence totale, et cela se peut grâce aux attributs transcendentaux qui en font voir comme les arêtes : unum, verum, bonum, ou si l'on veut la consistance de l'être, l'intelligibilité de l'être, la suffisance de l'être repèrent les trois lignes convergentes de la référence de l'être *ab alio* à l'être *a se*. Il suffit de se rappeler ce que l'analogie proclame de l'un et de l'autre pour voir s'organiser toute la métaphysique :

Dieu pure unité, substance parfaitement simple, acte pur; la créature unité déficiente, substance composée, intégrée d'accidents, acte et puissance.

Dieu intelligibilité subsistante, essence qui est l'exemplaire vérité; la créature intelligibilité déficiente, vraie par conformation au modèle, essence de soi purement possible.

Dieu pleine suffisance, nature bienheureuse (et c'est ici que la philosophie chrétienne doit insérer la non répugnance du dogme de

la Trinité), activité qui se communique, cause première; la créature suffisance déficiente, nature progressive et normée (et c'est pourquoi le mal est possible), cause seconde.

Toute cette mise en ordre n'est que l'utilisation de ce que le P. Descoqs appelle avec raison « l'unique principe premier...ens et unum et verum et bonum convertuntur » (p. 593) entendu comme le réclame l'analogie de l'être[1]. Mais peut-être sommes-nous en train de vouloir devancer le R. P. puisqu'il ne nous a encore donné que le premier quart de son traité; c'est que les indications de ce premier quart sont déjà singulièrement suggestives et nettes. Certes on s'y montre beaucoup plus soucieux d'analyses fouillées que d'une brillante synthèse, mais c'est un volume annoncé comme le premier de quatre, et la synthèse, qui s'ensuit de l'analyse, serait futile dans la mesure où elle serait faite d'éléments analysés de travers. On rencontre dans l'histoire de la philosophie trop de considérations synthétiques purement verbales pour ne pas louer le P. Descoqs de sa réserve; le principal desideratum que nous avons envie de lui exprimer concernerait plutôt la naissance des tomes suivants. Nous souhaitons voir tenir compte de la remarque très pleine d'estime par laquelle nous terminerons : le plus grand reproche qu'on puisse faire à ce traité, c'est de ne pas encore être achevé, ce à quoi le R. P. sait le remède... Il a déjà bien mérité de l'ontologie, mais quand un instrument de travail comme celui qu'il nous présente sera complet, l'accroissement du nombre des volumes sera relativement peu de chose, eu égard à la multiplication de sa valeur philosophique.

P. Monnot.

Vals.

1. S'il n'est pas indiscret de prolonger cet « en marge » de l'ontologie du P. Descoqs, nous ajouterons volontiers deux remarques. La première concerne la distinction d'essence et d'*esse;* si on avait des motifs — que nous n'avons pas — d'en faire plus qu'une distinction de raison fondée, il n'en faudrait pas moins la mettre *à sa place* dans l'esquisse ci-dessus, c'est-à-dire au chapitre de l'acte et la puissance dont la détermination du degré de *réalité* de cette distinction est un paragraphe accessoire, son *objectivité* étant universellement admise.

La deuxième remarque, c'est l'indication du très grand intérêt que prend l'organisation du reste de l'ontologie en poursuivant le même genre de développement. Il suffit par exemple de considérer au niveau prédicamental les trois notions convertibles de substance, essence, nature; de faire attention qu'il y a trois causes extrinsèques, — efficiente, finale, exemplaire —, immanentes dans la même réalité qui est l'influx causal.

MÉTAPHYSIQUE ET RAISON PRIMITIVE

R. OTTO, *Das Heilige;* — A.-A. LEMAITRE, *La Pensée religieuse de R. Otto;* — Joseph RICKABY, S. J., *Studies on God and his creatures;* — J. HONTHEIM, *Theodicea;* — C. BLONDEL, *La mentalité primitive;* — O. LEROY, *La raison primitive;* — R. ALLIER, *Le non-civilisé et nous;* — F. J. SHEEN, *God and intelligence;* — PIROTTA, *De dualismo transcendentali.*

Réservant pour un fascicule ultérieur une nouvelle série de « Systèmes et Questions de métaphysique », nous nous bornerons dans le présent Bulletin à passer en revue quelques ouvrages et articles où la métaphysique est intéressée.

I. Le Mystère du Divin.

Les idées du Professeur Rodolphe OTTO sur la philosophie religieuse ont eu non seulement en Allemagne, mais ailleurs un grand retentissement. Son ouvrage essentiel, *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*[1], paru en 1917, a eu depuis lors de nombreuses éditions; celle de 1926 que j'ai entre les mains est la quinzième, notablement augmentée et transformée. En 1924, a paru à Oxford une traduction anglaise par John Harvey, *The idea of the Holy*[2], d'autres traductions ont paru en diverses langues ou sont en préparation.

L'auteur, poursuivant sa campagne, j'allais dire sa « pointe », a fait paraître entre temps de nouveaux ouvrages qui continuent *Das Heilige,* deux surtout : l'un intitulé *Aufsätze das Numinose betreffend*[3], qui illustre la doctrine du *Heilige* par des exemples empruntés à l'histoire des religions et qui reprend à part, en les développant beaucoup, les Appendices que contenaient les premières éditions du *Heilige,* — l'autre *West-östliche Mystik*[4], où il s'efforce

1. R. OTTO, *Das Heilige.*, 15e Auflage, in-8, Gotha, L. Klotz, 1926, XII-258 pp.
2. *The idea of the Holy,* in-8°, Oxford, University Press, 1924, XVI-228 pp.
3. *Aufsätze das Numinose betreffend,* in-8, Gotha, 1923, X-258 pp.
4. *West-östliche Mystik,* in-8, Gotha, 1926, XIV-398 pp.

de définir l'essence, non plus du Divin comme dans *Das Heilige*, mais de la Mystique et cela, en s'inspirant principalement de deux mystiques d'inspiration et de religion fort différentes, Sankara et Eckhardt.

Nous ne nous engagerons pas dans l'examen de cette dernière tentative, dont les sources et la documentation, si étranges et si peu représentatives de la mystique authentique, ne sont évidemment pas faites pour inspirer confiance. Nous voudrions seulement en quelques mots résumer la thèse du *Heilige* sur la Religion et voir si, à côté de déficiences lamentables et qui vous déconcertent, le métaphysicien de Dieu ne pourrait pas retenir quelque chose de ce livre retentissant. La tâche est d'ailleurs singulièrement facilitée par le volume qu'a écrit sur Otto un protestant suisse, M. Auguste-A. Lemaitre : *La pensée religieuse d'Otto et le mystère du Divin*[1]. Nous le prendrons pour guide dans l'analyse de l'œuvre maîtresse d'Otto.

M. Lemaître répartit son exposé de la pensée d'Otto sur le Divin, ou plus exactement — car telle est bien le fond de la thèse d'Otto — sur l'*irrationnel en religion,* en trois chapitres : le sentiment du sacré, l'*a priori* religieux, Divination et christianisme.

La « notion du sacré » — c'est ainsi que l'auteur traduit le mot *das Numinose,* par lequel Otto désigne l'élément qui est à la base du divin, *das Heilige,* — « est une notion de valeur qui a commencé par être indépendante de toute réflexion morale et qui renferme en elle-même, dès son apparition dans le champ de la conscience un élément irrationnel, réfractaire à toute appréhension conceptuelle ». Inutile par conséquent d'en essayer une définition; il vaut mieux chercher à analyser « les réactions psychiques qu'éveille cette apparition du sacré ». Or « l'émotion religieuse centrale est l'émotion que la créature éprouve devant l'indicible mystère qui est au-dessus de tout ce monde créé ». D'autre part ce mystère, ce « *mysterium tremendum* », loin d'être négatif, se révèle essentiellement positif à l'observation des « sentiments qu'il a la puissance d'éveiller ».

Otto ramène ces sentiments à six groupes :

1. Le respect sacré, ou mieux la crainte de la colère divine, qui se retrouve chez l'homme primitif comme chez le mystique le plus élevé, mais à des degrés de perfection différents;

1. A.-A. Lemaître, *La pensée religieuse d'Otto et le mystère du divin*, gr. in-8, Lausanne. Imprimerie la Concorde, 1924, 190 pp.

2. Le sentiment de dépendance vis-à-vis d'une puissance suprême, d'une Majesté; mais — et ceci est essentiel dans la pensée d'Otto — dépendance qui n'aurait rien de commun avec une relation causale et qui impliquerait seulement le néant, le rien, de l'homme en face de l'absolue suprématie du divin;

3. L'attribution de l'énergie, de la vie, à la *Majestas tremenda;*

4. Surtout un caractère de « présence mystérieuse tout autant qu'effroyable » : « le mystère sacré, c'est l'irruption en la conscience d'un élément absolument différent de tous les autres, radicalement étranger à tout ce qui appartient à la sphère de l'habituel » (*das ganz Andere*);

5. A quoi s'ajoute un élément de *fascination,* une attirance qui pousse la créature à se rapprocher de Dieu : « c'est cet élément de fascination qui, en s'ajoutant aux idées distinctes d'amour et de confiance, produit le ravissement spirituel, dont la poésie mystique a fait un de ses thèmes favoris ».

6. Enfin, dernier caractère de l'émotion religieuse : « elle implique le sentiment de notre *profanité* » et fait que l'homme se sent enfermé, avec tout le monde qui l'entoure, dans une sphère « qui s'oppose à celle du divin... La valeur unique du sacré, c'est sa sainteté même qui rend le sacré digne de recevoir toute louange et toute gloire, qui le rend auguste ou σεμνός ».

Le sacré, dont la présence se manifeste en nous par ces sentiments, est et doit rester un irrationnel auquel on enlève sa valeur propre, dès là que l'on veut convertir l'*intuition* religieuse en concepts, dès là qu'on la soumet à une élaboration rationnelle ou que l'on « veut l'interpréter d'une manière exclusivement éthique ou juridique ». Non pas qu'au cours de son évolution, cette intuition religieuse ne comporte un développement rationnel et éthique : « le sacré attire à soi les notions dans lesquelles s'exprime l'idéal de l'obligatoire et du bien, individuel ou social... Sans ses attributs rationnels et moraux, Dieu ne serait plus le Dieu de notre foi chrétienne ». D'où cette définition qui clôt et résume toute cette première partie de l'exposé de M. Lemaître : « le divin, au sens complet du mot, est une synthèse du rationnel et de l'irrationnel, synthèse qui s'opère par l'évolution religieuse de l'humanité » (p. 69; cf. p. 95).

Quant à la nature du divin et du religieux, elle ne s'explique, d'après Otto, que par l'*a priori* de la raison pure : « les événements et phénomènes du monde sensible fournissent à la religion l'occasion de son apparition ; ils ne l'enfantent point. La catégorie

religieuse est une catégorie *a priori* de l'esprit » (p. 77). Le rationnel comme l'irrationnel y ressortissent à plein et « la liaison même de ces deux éléments n'a rien d'accidentel, mais répond à une nécessité interne *a priori* » (p. 89). La présence en nous de cette catégorie se laisse facilement deviner dans l'individu religieux par ces « prédispositions originelles qui peuvent lui dicter un pressentiment instinctif, puis une recherche inquiète et puissante qui s'agite en lui, avant de prendre clairement conscience d'elle-même et du but divin auquel elle tend » (p. 78). Ce point de vue seul permet de préciser la signification des *religions primitives*. Dans toutes leurs manifestations l'élément religieux est apporté par l'esprit lui-même. Quant au christianisme, sa supériorité ressort de la saine harmonie qu'il réalise entre le rationnel et l'irrationnel.

Les quatre derniers chapitres du livre d'Otto (chap. 21-24 de l'édition de 1926, 19-22 de l'édition première), sont consacrés à étudier la *Divination,* c'est-à-dire la faculté de reconnaître la présence du sacré, à laquelle correspond l'expression théologique « le témoignage du Saint-Esprit ». D'après Otto, Schleiermacher s'est trompé en attribuant ce pouvoir à tous les hommes et en ne lui donnant pas pour objet l'histoire de la religion. Mais les deux éléments par lesquels il caractérise ce pouvoir, l'intuition et le pressentiment du divin, semblent à Otto devoir être retenus. Reste à savoir si cette divination peut encore s'exercer avec fruit sur le Christ des Évangiles : « Pouvons-nous encore aujourd'hui saisir l'œuvre de Jésus dans son originalité, éprouver sa valeur unique, et recevoir une impression directe du caractère divin de sa personne » (p. 100). Et l'auteur de répondre affirmativement. Par la voie de la contemplation nous sommes amenés à « reconnaître le divin du Christ », à recueillir « en sa présence une intuition unique de l'Éternel », à lui « attribuer le caractère de Personne sacrée par excellence » (p. 102-103). Lorsque la « Divination » nous a menés jusque-là, alors nous comprenons les miracles de l'Évangile et le mystère de la Croix.

*
* *

Cette doctrine du « divin », qui, chez Otto, est sous-tendue par un large souffle d'enthousiasme et de piété, et donne au lecteur l'impression qu'il va trouver une réponse à de multiples questions très vivantes concernant le mystère de nos rapports avec Dieu et la nature du sentiment religieux, mériterait à coup sûr un examen détaillé et diligent. M. Lemaître, après l'analyse du livre d'Otto que

nous venons nous-même de résumer, lui consacre de longues pages, où, ayant relevé ce qu'il croit être « l'apport positif de la pensée d'Otto », il fait de la théorie générale une critique assez serrée, mais elle-même sujette à critique en plus d'un point.

Le R. P. Schmidt, S. V. D., est allé plus loin et dans un opuscule qui a pour titre : *Menschheitswege zum Gotteserkennen : rationale, irrationale, superrationale*[1], il montre, en invoquant la psychologie et l'ethnologie, que les fondements de cette théorie sont absolument illusoires.

Nous nous contenterons, à la suite de ces deux écrivains, de quelques très brèves remarques sur l'œuvre d'Otto.

Que, dans la croyance en Dieu — non seulement au Dieu de la foi surnaturelle qui est proposé par la révélation dans le mystère de sa vie intime, inaccessible à notre intelligence finie, mais encore au Dieu de la raison naturelle que nous atteignons « tamquam per speculum in aenigmate », par voie discursive et analogique, — il reste toujours une part d'irrationnel, si l'on entend par là des éléments qui ne peuvent être réduits en concepts clairs et distincts et qui laissent toujours après eux l'ombre et l'obscurité : rien n'est plus certain. Le concept abstrait n'enserre pas, ne saurait étreindre la réalité créée d'une manière adéquate; *a fortiori*, l'Ineffable et le Divin. Nous pouvons *connaître* celui-ci, savoir *qu'il est* et un peu de ce qu'il est, mais ce peu même nous ne pouvons l'expliciter en clair.

D'autre part la théorie du *pressentiment* et de la divination, qu'Otto emprunte en bonne partie à Schleiermacher et à Fries, contient des éléments de vérité certains : le dynamisme de notre faculté de connaître et de vouloir nous entraîne nécessairement au delà de l'apparence et du phénomène, jusque vers Celui qui est notre fin, vers l'Éternel, dont nous percevons des reflets dans ses créatures et que — libre à quiconque d'appeler cela, s'il le veut, un *a priori* — nous sommes inclinés par nature à deviner spontanément au delà de ses images terrestres. Cette « soif instinctive d'un Moi infini », dont nous parlait plus haut M. Lemarié, n'est pas universellement sentie de la même manière, sans aucun doute, mais elle est donnée en beaucoup. Et plus s'élève dans les individus, non pas tant le degré de science que celui de moralité et de pureté, plus cette soif est intense. Une fois reconnue et acquise l'existence de l'Être premier et nécessaire, nous sommes en mesure de donner un

1. Gr. in-8, Munich, Kösel et Pustet, 1923.

sens à ce *pressentiment,* à cette inquiétude d'un au-delà rassasiant, à ce respect de la Puissance cachée, à ce désir du Bien parfait qui tourmente tant d'âmes. Pour la simple élaboration philosophique de la théologie, comme pour la piété, l'on n'accordera jamais assez d'importance à cette « attente du Mystère », très réelle en nous, à ce que l'on peut fort bien appeler le « sens naturel du divin », qui n'est après tout que le dynamisme en acte de notre finalité interne.

Enfin reconnaissons avec M. Lemaître qu'Otto excelle dans « l'analyse de la réaction psychique en face de l'irrationnel sacré ». Son livre, à ce point de vue, est une mine pour le psychologue de la religion.

Mais tous ces mérites sont en réalité secondaires. Avouons sans ambages que l'essentiel fait défaut, que la théorie pèche par la base. Sans insister avec M. Lemaître sur la définition par trop étriquée du sentiment religieux que donne Otto, il est manifeste que l'apriorisme spécifiquement Kantien auquel il suspend la connaissance et la divination du Sacré enlève à celui-ci toute valeur vraiment objective. L'*apriori* n'est pas l'inné, c'est entendu; et il est une part d'*a priori* dans la connaissance résultant de la nature même de notre faculté intellective, de soi ordonnée à l'être, qu'il faut absolument admettre[1]. Mais l'*a priori* de Kant, de même que celui d'Otto, n'a rien à voir avec cet *apriori*-là. Détaché de l'être en soi et fonction d'un sujet qui n'est pas finalement en soi, ni supposé avoir valeur absolue d'être dans l'ordre ontologique, n'étant ni directement ni indirectement rattaché à l'Être par soi, dont notre intelligence reflèterait le Verbe éternel et dont elle serait comme une irradiation lumineuse, — cet *a priori* Kantiste est purement sub-

1. Nous avons tenté — timidement — de décrire quelques-unes de ces conditions *a priori* de la connaissance dans *Thomisme et Scolastique*, p. 16-22; nous n'avons évidemment pas prétendu épuiser la question. Ce dynamisme de l'intelligence qui s'exprime dans le principe de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité et ne s'arrête qu'à la raison dernière, à l'être pleinement suffisant vers lequel l'esprit est ordonné de tout son poids, comme vers son centre naturel, et dont il n'est lui-même qu'un rayon, — ce dynamisme est incontestablement la principale de ces conditions *a priori,* celle-là même qu'il appartient à la « critique de la connaissance » de reconnaître et de justifier avant tout. Mais il en est d'autres aussi et je me plais à signaler qu'on en trouvera quelques descriptions intéressantes chez l'un des auteurs modernes les plus opposés à toute forme d'immanentisme, chez M. Maritain en personne, dans la *Revue universelle* d'avril 1922, p. 245-248. On y lira sur l'abstraction thomiste et la « fabrication », la construction du concept, quelques remarques, dont il est bien dommage que M. Lemarié ne se soit pas inspiré dans son « *Esquisse* », mais qu'il est bien dommage aussi que M. Maritain ait fortement atténuées et affadies dans son livre *Réflexions sur l'Intelligence* où il les a reproduites (p. 14-18) en les transformant au point de les rendre absolument incolores et sans saveur.

jectif et ne laisse au sujet aucun espoir, aucun moyen d'atteindre le cœur du réel, ni l'être en soi, ni l'Être par soi.

Or Otto ramène essentiellement le sacré à de l'irrationnel pur, à un élément sur lequel la raison n'a aucune prise, dont nous ne connaissons que les réactions psychiques en nous. Toute idée, toute connaissance intellectuelle et vraie de Dieu devient ainsi impossible. La religion, et de même la théodicée rationnelle sont fonctions du pur sentiment, et, comme le proclame Otto, ne sont pas l'affaire de tous : seuls de rares privilégiés ont l'honneur et le bonheur de se hausser à cette connaissance et donc d'atteindre Dieu. Ce qui suffit à juger le système. D'autre part sous les formules dogmatiques, comme le concède explicitement M. Lemaître, il ne voit que « des expressions symboliques de phénomènes religieux pleins d'un irréductible irrationnel », sur lesquelles il serait fou de fonder quelque édifice logique que ce soit (p. 120), comme si elles pouvaient nous représenter en rien quelque chose de la réalité divine!!

Il faut donc dire contre Otto que le point de départ de sa théorie n'est vrai ni en droit ni en fait. En *droit*, c'est trop clair, s'il est avéré que le pur sentimentalisme soustrait au contrôle souverain de la raison ne peut fonder aucune croyance sérieuse et que notre connaissance analogique de Dieu ne se ramène pas à un pur symbolisme. Pour un être raisonnable et rationnel par essence, orienter sa vie et sa destinée en fonction de l'irrationnel au sens fort du mot, comme c'est ici le cas, serait un non-sens pur et, d'ailleurs, en même temps, une impossibilité.

Ce point de départ n'est pas davantage conforme aux *faits*. Et ici le témoignage du R. P. Schmidt est absolument à retenir. Les données certaines de l'ethnologie, nous dit-il, manifestent que l'élément irrationnel n'est pas le premier dans l'éveil du sentiment religieux, qu'il lui est au contraire très postérieur. Le sentiment de terreur, de fascination, et tout ce qu'Otto nous décrit comme caractéristique du *Sacré* n'apparaît que lorsque l'idée d'un être supérieur, de qui dépendent la Nature et le sujet pensant, s'est fait jour de quelque façon dans l'esprit de celui-ci. Le principe de causalité a fonctionné à un moment quelconque; et toutes ces émotions, cet effroi, cet attrait, etc... ne sont ressentis qu'en dépendance de la perception d'un élément rationnel, terme d'une connaissance intellectuelle, au moins implicite, fondée sur la causalité. C'est ce qui fait qu'en dépit des formes les plus hétéroclites sous lesquelles se manifeste le sens du divin chez les Primitifs ou les Sauvages, il est le plus souvent permis d'y déceler une croyance à l'Être Premier, à Dieu.

II. Études de Théodicée.

Plusieurs ouvrages intéressant la Théologie naturelle en général ont été publiés ces derniers temps. Nous citerons tout d'abord le volume du P. Joseph Rickaby, S. J. : *Studies on God and his Creatures*[1]. L'auteur qui a célébré en 1927 le cinquantenaire de son ordination sacerdotale est connu fort avantageusement en Angleterre pour sa *Moral Philosophy*, sa traduction avec Commentaire de la *Somme contre les Gentils* de saint Thomas, et de nombreux ouvrages apologétiques. Le présent volume est un recueil de dix essais qui traitent de la foi, des preuves de l'existence de Dieu (c'est le morceau principal, p. 33-80, en forme de dialogue), d'Averroes, de la contingence comparée à la Nécessité, de la Création, du mal, de l'immortalité de l'âme, de la transcendance et de l'immanence divine, des miracles, de la perte définitive ou de la conquête de Dieu.

Rien de plus alerte, de plus varié, de plus entraînant que ces essais, où nulle marque de lassitude ni de vieillesse ne se laisse entrevoir. L'auteur s'y réfère continuellement à la *Somme contre les Gentils* dont il a fait l'étude principale de sa carrière philosophique et dont ces derniers *Essais* ne voudraient être qu'une illustration. Nous ne saurions trop recommander la lecture de cet excellent livre.

Un chapitre nous a surtout intéressé et sur lequel nous nous arrêterons un peu, le chapitre des « Preuves de l'existence de Dieu ».

Le R. P. expose d'abord avec beaucoup de clarté et d'humour pourquoi l'argument du Premier Moteur, s'il part du mouvement physique et local, ne conclut pas. Supposez en effet la notion newtonienne de la matière et du mouvement, en vertu de laquelle la substance matérielle est de soi *active* et le mouvement intrinsèque à la matière : la cause adéquate du mouvement en tant que mouvement sera dans cette même substance matérielle, à la seule condition évidemment de la supposer existante.

Étant actifs par nature, il suffit que des corps soient donnés pour que, mis en présence les uns des autres, ils s'attirent et se repoussent mutuellement et donc se meuvent localement : ainsi une bande d'enfants à qui on cesse d'imposer le silence, se mettent d'eux-mêmes à parler. Un premier moteur est aussi superflu dans le cas qu'un premier parleur. « Once existent, they need no motor outside themselves to set up movement amongst them : they fall to work

1. In-8°, VIII-205 pp. Londres, Longmans, 1924.

upon another, as a crowd of boys, released from constraint, take to talking. A prime mover is as superfluous as a prime talker » (p. 37).

Mais, dit-on aussitôt, vous vous donnez ce qui est précisément en question, à savoir la réalité de cette substance matérielle; sans compter que non seulement pour être, mais pour agir et donc mouvoir, cette substance a besoin de Dieu. — Le R. Père a prévu cette objection trop facile et vraiment déplacée. S'il faut en effet recourir à Dieu pour l'origine de la substance, ce n'est plus parce que la substance n'est pas active par elle-même, ni capable d'en mouvoir d'autres, mais parce que, dans son être, elle ne se suffit pas à être : le mouvement physique local n'a plus rien à voir ici et il est hors de cause. Quant à la nécessité du concours divin pour expliquer l'activité de la substance matérielle, elle n'apparaît que lorsqu'aura été établie de même l'insuffisance de cette substance non seulement à être, mais à persévérer par elle-même dans l'être et dans l'action : ce qui encore ne nous est manifesté en rien par un mouvement physique quelconque de translation.

Aussi bien, Aristote, le père de la preuve, n'admet-il donc pas autant de moteurs immobiles qu'il compte de sphères? Et des thomistes comme Cajetan et Bannez ne reconnaissent-ils pas que cette preuve, cantonnée dans l'ordre purement physique de translation « ne conclut pas à un moteur plus immobile que ne l'est l'âme humaine » (In I^m^ P., q. 2, a. 3)? En sorte que la preuve donnée par saint Thomas au ch. XIII du I *Contra Gentes,* qui est suspendue tout entière au mouvement de la première sphère et donc à l'astronomie de Ptolémée, n'est plus tenue par personne depuis longtemps. Le P. Rickaby ici n'a rien inventé en dehors de la forme pittoresque qu'il a donnée à son argumentation; il n'en faut pas moins le remercier d'avoir redit ces vérités acquises et croire aussi que ce rappel était utile. Ne l'a-t-on pas accusé à ce propos et de n'avoir pas compris l'argumentation de saint Thomas et d'avoir montré par là qu'il n'était pas métaphysicien! Cf. *Blackfriars,* mai 1924, p. 122-123.

Le R. P. ne nie d'ailleurs pas du tout que le mouvement métaphysique — sinon le mouvement local — ne constitue une preuve tout à fait efficace : il le reconnaît au contraire explicitement, p. 41. Mais alors la preuve, dans sa pensée, comme dans la réalité, ne se distingue plus de la preuve commune tirée du changement en général : mutabilité (accidentelle), corruptibilité (essentielle), causalité, — et donc de la contingence dans l'agir ou l'être. Il implique seulement, — s'il était poussé à fond et proposé d'une manière complète, — la finalité, l'orientation essentielle de l'être dépendant et limité vers sa source première, bref le retour à Dieu vers lequel, sous une

forme ou sous une autre, il est entraîné; alors que l'argument tiré immédiatement de la causalité efficiente exprime plutôt son départ et sa venue de la cause que son retour à elle. Sans doute est-ce là même le sens le plus profond de la théorie de l'acte et de la puissance dans la mesure où on l'applique ici, le sens aussi de cette causalité finale qu'Aristote reconnaît seule à l'Acte pur, celui-ci ne mouvant que par attraction, à titre d'objet désirable, par le désir de soi provoqué chez les moteurs qui se meuvent par la connaissance. En réalité, cependant, il ne faut pas oublier que saint Thomas s'en tient, même pour la cause du mouvement, à la causalité efficiente et si la *prima via* de la Somme vaut, en entendant le mouvement au sens métaphysique, elle ne fait qu'un avec la *secunda* et la *tertia*.

Cette preuve générale de la contingence, le P. R. la développe de manière fort suggestive en prenant comme point de départ cela même qui fait le plus de difficulté aux modernes, à savoir la nécessité intrinsèque supposée *absolue* des derniers éléments de la matière, à laquelle saint Thomas, sans employer le mot « absolu » naturellement, fait allusion dans le II *Contra Gentes,* c. 29 et qui se ramène à l'indestructibilité (naturelle) de la matière. Le R. P. donne à son argument trois formes, l'une *métaphysique,* la seconde qu'il appelle *économique* ou encore « argument from design », qui est l'argument de l'ordre du monde ou de la finalité intrinsèque incompatible avec l'Évolution, la troisième enfin *psychologique* qui fait la part de l'Idéalisme et montre que ces éléments, s'ils dépendent d'une intelligence, ne dépendent pas de la nôtre.

Je critiquerai seulement la première (p. 43-44). Présentée par le P. R. sous la forme classique, elle est, malgré sa brièveté, très bonne en soi. Mais le P. R. la fait suivre d'une objection à laquelle il est étrange qu'il ne réponde pas, sinon par cette fin de non-recevoir un peu trop désabusée : « no argument can knock atheism out of a man who has already made up his mind to be an atheist ». Cela peut être vrai en pratique; mais si, pour prouver la contingence intrinsèque des derniers éléments de la matière, quels qu'ils soient, vous procédez par l'absurde : « S'ils étaient incréés, alors ils seraient existants par eux-mêmes et donc absolument parfaits et donc intelligents, ce qu'ils ne sont pas » ; — et si, ensuite, vous avouez admettre la valeur de l'argument pour cette unique raison : « parce que je crois déjà au préalable à un Être qui existe uniquement par lui-même, qui est le Dieu absolument parfait — « because I already believe in one only self-existent Being, who is the all-perfect God », — l'athée ne sera-t-il pas tout à fait recevable à rejeter votre preuve et à croire que vous vous abusez vous-même

de façon étrange? En vérité, s'il devait en être ainsi, notre croyance serait-elle beaucoup plus rationnelle que celle de R. Otto?

Je vois bien que le P. R. veut entendre la fin de non-recevoir tirée de l'athée que j'ai reproduite plus haut dans un sens très newmanien et qu'il suppose, pour croire en Dieu, certaines conditions morales indispensables : ce à quoi il faut consentir volontiers. Mais si, pour admettre un argument *justificatif*, il faut déjà, au préalable, admettre la conclusion, sans admettre à aucun degré les prémisses d'où elle découle, il semble bien que nous soyons au rouet, dans l'irrationnel pur. Aucun métaphysicien ne pourra s'en contenter.

Parlant d'un autre argument, l'argument ontologique qu'il admet et pour lequel il a des complaisances que je ne partage pas[1], le P. R. ne s'illusionne tout de même pas sur sa valeur apodictique et il prie son lecteur de bien vouloir considérer que la preuve de l'existence de Dieu est une preuve cumulative, a « cumulative proof » (p. 73), qui vaut par l'ensemble et la masse des points de vue envisagés : chaque penseur théiste a sa preuve propre qui lui convient davantage personnellement; toutes les preuves réunies acquièrent un poids considérable : « their added weight is immense ». Un psychologue ici ne chicanera ni Newman, ni le P. Rickaby. Des preuves valant chacune par elle-même, *quoad se,* pourront ne pas être agréées de tels ou tels, si elles se présentent à part, alors que, proposées ensemble, leur bloc enlèvera l'assentiment. Mais dans le cas de l'existence de Dieu, toutes ces preuves qui, réunies en faisceau, constituent la « cumulative proof » du P. R. valent-elles également, *quoad se,* et ont-elles même efficace intrinsèque? Un métaphysicien, qui veut se rendre compte de sa croyance et mettre de l'ordre dans ses idées, ne saurait, me semble-t-il, répondre affirmativement à cette question; il distinguera.

Que l'argument ontologique ait séduit de grands esprits, c'est incontestable; — et que cette fascinante et persévérante séduction donne à croire qu'il contient une grande part de vérité, je le concède sans peine encore; — que, de plus, comme le remarque finement le P. R., l'argument des degrés chez saint Thomas, tout de même que celui des vérités éternelles défendu si brillamment par saint Augustin et tant d'autres, jusques et y compris le P. R. lui-même, p. 53-62, implique l'argument ontologique, j'en suis

1. En particulier, le R. P. affirme, mais se garde bien de prouver que l'absence de contradiction dans notre concept d'être entraîne sa possibilité : négative, oui, mais positive, jamais il ne l'établira.

persuadé depuis longtemps! Mais dans cette « preuve cumulative » de l'existence de Dieu, il faudrait, semble-t-il, se résoudre enfin à faire deux parts très tranchées et à procéder méthodiquement.

La « preuve cumulative » comprend en effet deux groupes d'arguments fort distincts, auxquels toutes les preuves particulières peuvent se ramener : le premier est commandé par l'idée de Nécessaire, l'autre par l'idée de Parfait et d'Infini. Or la tâche essentielle de l'intelligence est d'établir l'*Être nécessaire a se,* la seule réalité métaphysique qui la puisse contenter et tranquilliser, à laquelle elle puisse s'accrocher et tout accrocher fermement. Elle n'y réussit qu'en invoquant le principe de raison suffisante qui montre, dans l'Être nécessaire, l'unique fondement ontologique d'intelligibilité et donc d'être, du contingent, sous quelque forme que celui-ci se manifeste. Mais ce principe de raison suffisante lui-même, elle ne se le justifie qu'en faisant appel au dynamisme intrinsèque, à la finalité profonde de la raison qui, faculté de l'être en soi, accordée à l'être et captatrice d'absolu (avec un petit *a*), ne trouve d'explication d'elle-même et de l'*autre* que dans un Premier immobile et nécessaire qui est l'Absolu en soi et par soi. Ainsi s'établit le FAIT de l'existence de Dieu.

Ce fait primordial une fois acquis, tous les autres arguments qui se réclament de l'Infini et du Parfait, argument ontologique, argument des degrés, argument des vérités éternelles, appétit de la Béatitude — trouveront leur application et explication naturelle. Du point de vue de l'*invention* de Dieu, je veux dire du point de vue analytique qui prétendrait établir le fait de l'existence de Dieu, ils vaudront peut-être pour ceux, à qui, dans un plan ultra-rationnel et quasi mystique, Dieu se manifesterait d'une manière directe, par une sorte de contact immédiat et strictement individuel : nous ne nions nullement la possibilité de ces touches ineffables qui relèvent pour l'ordinaire de l'ordre surnaturel et dépassent infiniment toutes les ratiocinations discursives, ni la possibilité de certaines intuitions divinatrices qui équivalent à une expérience métaphysique d'ailleurs incommunicable. Mais en dehors de telles exceptions, ces arguments ne sauraient valoir d'une manière universelle, ni trouver de points d'insertion dans tous les individus : « non datur omnibus ». Ils resteront toujours enfin exposés à des difficultés dialectiques impossibles à résoudre *dans leur ordre.* Éminemment suggestifs et profonds, ouvrant à l'esprit des perspectives jamais closes, ils ne donneront pas à eux seuls la certitude excluant le doute prudent, faute d'un élément rationnel solide qui leur permette de *boucler.*

En revanche nous professons hardiment que, du point de vue synthétique et rigoureusement métaphysique, qui est celui non de l'invention de la réalité donnée, mais de l'*explication du donné,* ces arguments fondés sur l'idée de Parfait trouvent des applications immédiates à l'ensemble du donné en même temps que leur sens vrai. Tout ce qu'ils suggèrent dans cet ordre a, dans l'être nécessaire connu par ailleurs, son répondant, son terme, sa réalisation excellente, encore que mystérieuse; les exigences les plus impératives que nous avons de nous rendre compte de ce que nous sommes et de ce qu'est l'Être, sont satisfaites. Nous n'apprenons pas par eux que l'être nécessaire existe, mais nous commençons de comprendre ce qu'il est et grâce à eux nous pouvons organiser notre science du réel : de Dieu et de la créature, et construire la métaphysique. Quiconque les rejetterait ou méconnaîtrait leur valeur d'explication du réel manquerait à coup sûr d'esprit métaphysique : ces preuves, surtout la preuve des degrés, sont, dans ce plan, essentielles. Mais qui voudrait leur faire rendre plus, manquerait à mettre de l'ordre dans sa maison et brouillerait toutes les règles et les exigences d'une démonstration dialectique, rigoureuse, en faisant sortir des prémisses ce qui s'y trouve à coup sûr ontologiquement, mais ce qu'on ne serait pas encore en mesure d'en faire sortir logiquement sans dépasser ce que nous savons à ce moment des prémisses mêmes.

Ce n'est pas par hasard que saint Thomas donne, comme notion métaphysique essentielle de Dieu, l'aséité : *Ens per essentiam, Ens a se* et non pas, comme Scot et son école, l'infinité : *Ens infinite perfectum.* La racine ontologique de toutes les perfections et de l'infinité même, c'est la nécessité absolue, la suffisance absolue dans l'être. Cette note fondamentale une fois établie, tout le reste suit, alors qu'il n'en va pas de même si l'on commence par l'infinité : celle-ci posée, nous ne pouvons conclure, comme le montre la critique classique de l'argument ontologique, nous n'avons aucun moyen efficace d'en tirer dans l'ordre du discours, la nécessité réelle. Tout au contraire, cette nécessité réelle, nous pouvons l'établir directement dans le plan de l'existence *an sit,* sans devoir connaître au préalable, dans sa nature, la perfection absolue intrinsèque de cet être qui est par soi : question *quid sit.* En prenant le problème de Dieu du point de vue de l'infinité, on l'aborde du côté où il ne nous est pas logiquement accessible comme tel et qui supposerait déjà justifiée et construite toute la théorie de l'analogie : autant mettre la charrue avant les bœufs. Très excellente, lorsque les fondements de la théodicée ont déjà été assurés par ailleurs, la

marche scotiste et bonaventurienne ne saurait assurer le point de départ : seule la marche de saint Thomas nous donne garantie et certitude et nous permet de conclure.

Le P. R. ne fait pas cette distinction. D'où nous comprenons son embarras à répondre aux difficultés que soulèvent l'argument ontologique et l'argument tiré de l'ordre idéal. Nous croyons, à part nous, que le métaphysicien doit absolument conserver ceux-ci, mais à la condition de les mettre à leur place dans l'échelle des preuves et de leur laisser leur rôle propre, qui est de nous rendre intelligible le réel, mais une fois seulement que l'existence de Dieu aura été prouvée *a posteriori* au titre de la *nécessité*, à partir de l'être contingent.

Les autres chapitres du P. R. donnent autant à penser que celui-là. Ce que nous venons de dire, suffit à montrer quel intérêt présente le livre du R. P. Nous ne pouvons à nouveau que féliciter l'auteur d'avoir écrit un volume aussi vivant, aussi personnel. Puisse-t-il être largement répandu et connu !

*
* *

M. Fulton Sheen, agrégé de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, avec son livre *God and Intelligence in modern Philosophy*[1], traite du sujet le plus actuel et le plus vital. G. K. Chesterton, dans l'Introduction qu'il lui a donnée, écrit entre autres ceci : « Dans ce livre, de même qu'en général dans le monde moderne, l'Église catholique apparaît comme l'unique véritable champion de la raison. La question à laquelle le Dr Sheen y applique la méthode rationnelle par opposition à la méthode irrationnelle, est la question la plus redoutable qu'il y ait au monde, peut-être l'unique question qu'il y ait au monde ».

Et cette question est celle-ci : L'antique notion de Dieu, Être souverain et Acte pur, est périmée pour les Modernes. D'après eux, « Dieu n'est pas, il devient. Au commencement n'était pas le Verbe, mais était le mouvement. De ce mouvement, Dieu est né par créations successives. Dans la mesure où le monde progresse, Il progresse, où le monde se perfectionne, Il se perfectionne. En conséquence Dieu n'est ni l'*Alpha* ni l'*Omega* des choses, car sa destinée, comme sa perfection, dépend de la finale évolution de l'Univers. L'homme est une étape nécessaire dans l'évolution de Dieu : le divin apparaît aussi bien en lui qu'en Dieu. De même que

1. Londres, Longmans, in-8°, XVI-296 pp. 15 sh.

l'homme sort de l'animal, ainsi Dieu sortira de l'homme. La perfectibilité de l'homme implique la manifestation du divin : les hommes seront comme des dieux » (p. 2).

Le but de M. Sheen est d'examiner cette nouvelle notion de Dieu. Or le problème ne peut être adéquatement traité, si l'on n'examine en même temps la valeur de l'Intelligence. D'où le titre du livre : « Dieu et l'Intelligence ».

Dans une première partie qui donne une idée d'ensemble très complète de la pensée contemporaine, principalement anglaise, sur la question « Dieu », l'auteur expose tout d'abord les attaques des philosophes modernes contre l'Intelligence considérée soit en elle-même, soit dans ses opérations. L'empirisme nominaliste de Bergson et de ses disciples lui fournit en ce point le plus clair de sa documentation. Puis il montre comment et pourquoi les modernes prétendent que l'existence de Dieu ne saurait être démontrée, enfin comment ils conçoivent Dieu. Tandis que les preuves antiques d'ordre intellectuel prenaient leur point de départ dans le monde extérieur, les modernes s'en tiennent exclusivement au monde de l'expérience interne. Pour eux, Dieu n'est pas connu médiatement par la raison discursive : « God is known non-rationaly », mais immédiatement par intuition ou par le cœur. Enfin pour eux l'intelligence n'a plus une valeur absolue indépendante du moi, mais elle juge et conclut en fonction du sujet et non de l'objet, en sorte que la connaissance de Dieu est symbolique et non réelle.

Dans une seconde Partie, beaucoup plus considérable, M. Sheen critique cette conception. Tout d'abord il estime que l'anti-intellectualisme moderne « est réellement dirigé contre la raison et contre l'Intellectualisme *scientifique* du siècle dernier, mais nullement contre la scolastique ou la doctrine traditionnelle de l'Intelligence. Celle-ci est hors des attaques des philosophes modernes, soit parce qu'elle leur est inconnue, soit parce qu'elle a été identifiée à tort avec l'Intellectualisme scientifique du XIXe siècle » (p. 65). Assertion fort intéressante, mais qui nous paraît beaucoup trop optimiste, pour ce qui est de la France tout au moins. Il n'est pas du tout sûr, malgré certaines exégèses trop bienveillantes, que l'immanentisme bergsonien avec tous ses succédanés ne s'en prenne pas directement à l'Intelligence et à toute connaissance abstractive. Le chapitre de l'encyclique *Pascendi* sur ce sujet ne portait ni à vide, ni à faux : que M. Sheen en soit bien assuré. D'autre part, il n'y a pas que l'Immanentisme à s'en prendre à la raison discursive. Des philosophes, dont la mentalité est fort différente et qui deviennent de plus en plus envahissants, attaquent de façon directe et

la Raison et ses premiers principes et le concept en général! Qu'il suffise de citer toute l'école sociologique, dont il est impossible de méconnaître l'influence, d'ailleurs ruineuse de toute philosophie, et que M. Sheen ignore complètement; ou encore tout le groupe de philosophes, ou supposés tels, qui gravitent autour de MM. Rougier, Rey, Sageret, Boll, etc.

Pour résoudre le problème de l'Intelligence et de Dieu, M. Sheen commence par rappeler quels idéaux se propose la philosophie moderne : la philosophie doit être une vie; — elle doit exprimer celle-ci dans sa continuité et dans son progrès; — elle doit enfin montrer dans la vie un principe d'unification. Cela fait, M. Sheen expose comment le thomisme réalise ce programme beaucoup mieux que toute autre philosophie; puis il établit qu'en refusant d'accepter le thomisme, la philosophie moderne est illogique et tourne le dos à ses propres buts.

Nous ne le suivrons pas dans ses développements, inspirés par une grande sagesse et un ferme bon sens, sinon par une grande originalité de pensée et de forme. M. S. redit en somme très pertinemment après d'autres des vérités sur lesquelles on ne saurait trop insister et qu'il y a toujours utilité et profit à remettre sous les yeux du lecteur.

Dans son chapitre sur l'évolution et les premiers principes, M. S. s'en tient à la position du P. Garrigou-Lagrange et ramène absolument tout au principe de contradiction. Plate-forme trop étroite, qui est intenable en face des positions, légitimes celles-là en ce point, des modernes. Ainsi M. S. est-il amené à dire que la causalité est une *conclusion* tirée du principe d'identité : « Causality is a conclusion drawn from the principle of identity » (p. 168)! On cherche en vain dans son texte la preuve efficace d'une pareille assertion : et sans doute on l'attendra longtemps.

En revanche, là ou l'auteur apprécie la valeur des arguments non-intellectuels qui fonderaient la croyance en Dieu, il faut noter d'excellentes considérations fort judicieuses. « Les cinq voies de saint Thomas sont le résultat de la réflexion, l'exposition explicite, définie et claire des preuves spontanées de l'homme moyen ». Inutile dès lors de leur reprocher leur sécheresse. — De plus on n'a jamais nié dans l'Église la connaissance confuse de Dieu, tout au contraire. Or, l'expérience religieuse des modernes, dont ils se réclament partout, *peut* très bien ou même *doit* être identifiée avec cette connaissance confuse. Celle-ci comprend comme deux espèces que M. S. retrouve très opportunément chez saint Thomas.

L'une prescinde de la raison discursive et s'appuie sur l'inclination

de la nature vers son bien qui est Dieu; la seconde plus clairement intellectuelle consiste dans une inférence immédiate (p. 183). Distinction excellente que M. S. développe ensuite dans quelques pages qui sont assurément les meilleures et les plus fécondes de son livre (p. 180-191) et qui laissent le regret que l'auteur n'y ait pas insisté davantage. Autre chose d'ailleurs est cette connaissance confuse même reposant sur un fond très objectif, autre chose la démonstration scientifique et séparée de cette donnée confuse primitive. La raison à la recherche de preuves apodictiques dans l'ordre de la réflexion doit faire un choix, un tri et n'attribuer en définitive à ces éléments leur valeur propre que selon un ordre hiérarchique de valeur.

La réfutation que M. S. donne ensuite de la théorie moderne de l'expérience religieuse est tout à fait au point et excellente.

En somme ouvrage très classique d'idées et de mise en œuvre, qui peut rendre de précieux services.

*
* *

La *Theodicea* du P. Hontheim[1] est destinée à remplacer dans le *Cursus Philosophicus* des Jésuites de Valkenburg et de Pullach, la *Theologia naturalis* du P. Boedder, épuisée et un peu vieillie. Le vénérable auteur, un vétéran de la Scolastique, a condensé en un petit volume de 300 pages sous une forme très didactique, claire et éminemment pratique pour des étudiants, tout l'essentiel de son grand ouvrage, *Institutiones Theodiceae,* paru il y a trente-cinq ans (1893), mais en le mettant au courant des questions et préoccupations les plus récentes : tel par exemple l'excellent chapitre sur le Modernisme, qui est au début (p. 40 sq.).

S'il s'agissait de porter un jugement sur toutes les thèses du R. Père, il est à croire que plus d'un ferait quelques réserves. Ainsi je me garderais, conformément à la distinction donnée plus haut entre les deux groupes de preuves de l'existence de Dieu, de mettre sur la même ligne les onze arguments que le P. H. nous propose comme efficaces; j'en écarterais même complètement plus d'un, par exemple l'argument dénommé par lui « chronogonicum » (p. 72-80), et qu'il tire de l'impossibilité pour les choses soumises au changement d'être *ab aeterno :* l'impossibilité d'une multitude *actu* infinie *successive,* dans ce cas au moins, n'est nullement établie; — ou encore l'argument christologique (p. 19), qui est très beau en soi et

1. Fribourg, Herder, petit in-8°, VIII-324 pp., 1926.

pour un croyant, mais dont il me paraît impossible de faire le moindre usage en théologie *naturelle*. De même la confiance que montre l'auteur pour le consentement du genre humain auquel il recourt sans cesse, ne me paraît pas du tout justifiée, dans le cas de l'existence de Dieu (p. 141-148) tout spécialement. Quant au principe qu'il appelle *axiologique* (p. 28 sq.) : « ordo entium universalis est essentialiter rectus », connu de préférence sous la forme : « natura non deficit in necessariis », ou encore : « natura non potest esse manca », il ne saurait être question de le nier, mais il peut être question de savoir s'il vaut avant ou après que l'existence de Dieu a été prouvée, s'il est *a priori* ou non, et de définir ses limites et ses applications : toutes questions difficiles que la belle assurance et la belle simplicité du R. P. ne réussissent pas à résoudre à mon gré. — Dans le cas de la connaissance divine, je ne comprends pas très bien comment, après avoir affirmé que Dieu connaît toutes les vérités finies en lui-même, *in seipso,* et non immédiatement en elles-mêmes, *in seipsis,* p. 242, le R. P. peut tenir ensuite, p. 252, que Dieu connaît les futuribles en eux-mêmes *in seipsis,* c'est-à-dire dans leur vérité objective, et non pas dans sa propre essence, *in seipso*. Cette position est sans doute très commune chez les Molinistes, il faut le reconnaître. Mais n'est-elle pas illogique? et quelle difficulté y a-t-il à appliquer aux futuribles, en dehors de tout décret prédéterminant exactement la même solution qu'aux autres objets secondaires de la connaissance divine, c'est à savoir que Dieu les connaît uniquement *in seipso*? — Enfin, à propos du Concours, p. 298, le R. P. cite le très récent ouvrage du P. Stufler, qui a fait et fera encore tant couler d'encre; et il déclare son opinion « minus communem ». On regrettera qu'il ne l'ait pas exposée ni discutée de près, fût-ce brièvement. En somme la position de P. Stufler, tout en paraissant *verbis* opposée en certains points au Molinisme, ne serait-elle pas la conclusion logique des principes essentiels du Molinisme?... Mais nous reparlerons de ce sujet une autre fois.

Toutes ces réserves de détail n'empêchent pas le manuel du P. Hontheim d'être parfaitement composé, probe, sérieux et de constituer peut-être le meilleur manuel scolaire de Théodicée scolastique que nous ayons à l'heure actuelle.

III. Le Prélogisme.

Répondant aux élucubrations de M. Rougier sur les « Structures mentales » [1], auxquelles cet auteur donnait pour fondement la théo-

1. *Archives de philosophie,* vol. V, p. 38.

rie du Prélogisme de Lévy-Brühl, j'avais seulement indiqué en passant avec quelques autres l'ouvrage tout récent de M. O. Leroy, *La Raison primitive, Essai de réfutation de la théorie du Prélogisme*[1]. Je le présentais comme un ouvrage très suggestif où le lecteur trouverait de quoi apprécier selon son juste mérite le système nouveau; je n'avais pas alors le loisir ni la place d'en dire davantage. Ce n'est pas non plus le lieu, dans ce « Bulletin de Métaphysique », d'insister longuement sur un travail qui relève avant tout de l'Ethnologie. Cependant la question que traite M. Leroy est de telle conséquence au point de vue de la philosophie générale, que je ne puis m'abstenir de le présenter ici brièvement aux lecteurs des *Archives*.

Mais auparavant je dois leur faire connaître ce qu'est au juste le « Prélogisme ».



La théorie du Prélogisme développée dans les deux volumes de M. Lévy-Brühl sur les *Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* (surtout ch. II et III) et sur la *Mentalité primitive*, a été résumée par M. Ch. Blondel, professeur à l'Université de Strasbourg, en un petit livre, qui a pour titre lui aussi, *La Mentalité primitive*[2], et qui reproduit en effet très fidèlement la doctrine de M. Lévy-Brühl, sous une forme d'ailleurs quasi brutale et, comme le dit M. Leroy, dans un jour cru, où « la pensée de M. L. B. apparaît avec un relief qui en accuse les tares avec vraiment trop de cruauté » (p. 13, note). Il suffit à quiconque voudra connaître cette pensée dans ses traits essentiels, de lire cette brochure. Je la résume brièvement ici avant de donner la parole à M. Leroy.

A en croire M. Lévy-Brühl, la mentalité des sociétés inférieures « est de caractère essentiellement prélogique et mystique; elle est orientée autrement que la nôtre, les représentations collectives y sont régies par la loi de participation, indifférentes par suite à la contradiction et unies entre elles par des liaisons et par des préliaisons déconcertantes pour notre logique » (*Fonctions mentales*, p. 454). Telle est la thèse. Plusieurs de ses termes doivent en être définis. C'est à quoi va nous aider M. Blondel.

L'idée foncière de la théorie est celle de Durkheim sur l'influence de la collectivité dans la constitution des sociétés : « Croyances et pratiques sont, vraisemblablement, toujours ce que le milieu les veut et les fait ». Aussi, lorsqu'on oppose civilisé et primitif, on

1. Paris, Geuthner, 1927, in-4°, 316 pp. 50 frs.
2. Paris, Stock, 1926, in-12, 124 pp. 5 frs.

oppose non deux individus, mais bien deux types de sociétés ». « Cette observation, nous fait-on remarquer, est capitale et de nature en particulier à ébranler singulièrement notre croyance en l'identité de la pensée humaine et à montrer l'insuffisance de ce postulat » (p. 25). Si vous demandez pourquoi, l'on vous répond qu'entre les individus primitifs et civilisés, des caractères psycho-physiologiques essentiels évidemment sont identiques et que le nègre et le blanc doivent ainsi être classés dans la même espèce; mais que, du point de vue de la mentalité, il y a des contrastes tels qu'à s'en tenir à une même structure mentale, on est acculé à d'inexplicables mystères. Supposez, au contraire, l'influence sociologique et la diversité des organismes sociaux humains qui, morphologiquement, « diffèrent entre eux autant que ceux d'un vertébré et d'un mollusque », alors tout s'explique : « De la sorte, passées les bornes du psycho-physiologique, il ne peut tout au plus être question entre les esprits que d'une identité virtuelle, car conduite, idées, sentiments réels, quels qu'ils soient, dont tous les individus normaux sont, au moins en théorie, virtuellement capables, diffèrent de fait considérablement dans le temps et dans l'espace et empruntent leur originalité non aux avatars d'expériences et de raisons individuelles qui maintiendraient leur individualité essentielle à travers les générations, mais aux différences de complexité et même de nature, propres aux sociétés au sein desquelles ils se révèlent » (p. 27).

En fonction de ce point de départ, on établira donc ce que l'on estime représenter « les lois de la mentalité des collectivités primitives » et en quoi elles s'opposent radicalement aux « lois des mentalités civilisées ». Aussi bien, d'après M. Lévy-Brühl, « le monde du primitif est ce que sont ses représentations. Dans ses représentations, perception et sentiment, objectif et subjectif sont inextricablement fondus. Dans les objets qui constituent pour lui le monde, même confusion, même interpénétration de propriétés matérielles et de propriétés occultes. Convenons d'appeler *mystique* toute réalité qui échappe à nos sens, et mystique toute connaissance effective ou illusoire, d'une telle réalité, et nous pourrons dire, pour faire bref, que le monde du primitif et que ses représentations sont mystiques. Les objets sont pour lui des nécessités permanentes, non seulement de sensations, mais en même temps d'impressions mystiques et ils ne tiennent pas leur réalité uniquement de leurs caractères objectifs, mais autant, sinon plus de leurs propriétés mystiques » (p. 50).

Quant à la *loi de participation,* « qui règle la mentalité primitive en ses démarches », M. Blondel la définit ainsi : « Elle implique que

la mentalité primitive juge toujours des choses et de leurs rapports, non d'après leurs caractères objectifs, mais d'après les propriétés occultes que ses représentations leur supposent » (p. 54). D'où cette conséquence fort grave : « la loi de participation rend la mentalité primitive insensible à l'identité et à la contradiction objectives, et la forme à la causalité naturelle. La mentalité primitive ne cherche pas la contradiction, mais elle néglige de l'éviter. Elle n'ignore pas absolument la causalité naturelle, mais elle ne songe pas à s'y arrêter » (p. 51). Et en effet le primitif tiendrait pour identique ce que nous distinguons et séparons (p. 60-70) et ne saurait pas apercevoir les causes naturelles des choses (p. 82 sq.).

Ce qui nous amène finalement au prélogisme qui se définit ainsi : « Si nous appelons *prélogique* l'état d'une pensée pour laquelle, sans que le sentiment de la logique soit en elle absent tout à fait (autrement elle nous serait inconcevable), il est des vérités supérieures aux nécessités logiques, nous pourrons dire de la mentalité primitive qu'elle est prélogique en ses démarches, comme nous avons dit qu'elle est mystique en ses constatations » (p. 58).

*
* *

Comment une si belle thèse a pu être imaginée et de quels matériaux elle est construite, c'est ce que M. Olivier Leroy nous dit en détail dans son ouvrage capital et décisif sur la *Raison primitive*.

On y voit tout d'abord comment le postulat durckheimien de l'absorption quasi complète de l'individu par l'organisme social a faussé dès le point de départ toute la perspective de M. Lévy-Brühl. Sans aucun doute, le milieu a son influence sur les individus, tout de même que l'éducation et tant d'autres facteurs. Mais faire de l'organisme social une réalité réellement distincte des individus qui les dominerait et se superposerait à eux au point de les absorber, de les malaxer intellectuellement en dehors des lois de la raison commune aux civilisés, en dehors des lois de la logique, en sorte que les pauvres primitifs ne puissent s'en évader, ni comprendre les manières de pensée civilisée, ni donc être éduqués et instruits, et qu'en fait ils soient indifférents à la contradiction et à notre logique, — ce sont là fantaisies que l'on pourra faire agréer peut-être d'individualités sinon primitives, du moins primaires, mais assurément pas aux autres.

« Ce prélogisme, comme on sait, — nous dit M. Leroy — a sa source dans la psychologie du groupe et non dans la psychologie de l'individu. D'ailleurs y a-t-il, chez les sauvages, une psychologie de l'individu? Y a-t-il réellement des individus? Invariablement dociles

aux impulsions sociales, les membres d'une société « primitive » ne sont-ils pas des unités interchangeables, dont le fonctionnement mental n'a pas à être examiné dans le détail? — Telle est bien, en tous cas, l'impression que donne la lecture des livres de M. L.-B., où le « primitif », toujours, m'apparaît sous l'aspect d'une foule indistincte, dont les mouvements sont assurés de manière impeccable par le jeu des « représentations collectives ». Ce mécanisme est supposé parfait, sans frottement. Cela ne se démontre pas. Cela s'admet. Au reste n'est-ce pas le postulat de la méthode sociologique, à quoi M. L.-B. reste ici strictement fidèle? Je voudrais montrer qu'en partageant cette aversion de l'école de Durckheim pour l'étude de l'activité individuelle indépendante, en renonçant à atteindre des faits de conscience particuliers, ou en les supposant inexistants, M. L.-B. compromet gravement la solidité de sa synthèse » (p. 55). Et en effet M. Leroy le montre à merveille.

Les motifs et les lois qui régissent les mentalités dans les sociétés primitives sont tout simplement, là où elles paraissent s'opposer à notre logique, de fausses applications des procédés rationnels ordinaires, où des consécutions et associations dans le temps et dans l'espace tiennent lieu de causes : « post hoc » ou « cum hoc, ergo propter hoc », associations émotives, etc. (cf. infra, M. Allier); où l'ignorance des causes naturelles, en même temps que le désir de s'expliquer les phénomènes, fait inventer des esprits occultes à l'image de notre propre esprit, etc... ou tous autres succédanés imaginatifs du réel, et inspire aux sauvages des jugements et des procédés qui leur sont communs avec les enfants et avec combien de civilisés!! M. Leroy, dans son livre, a cherché, comme il le dit lui-même, « à montrer que les non-civilisés mêlent constamment l'observation expérimentale aux solutions parfois étranges qu'ils donnent des problèmes posés par la nature. Souvent cette observation se montre affranchie de ce que l'auteur [M. L.-B.] dénomme « mysticisme ». M. Leroy a « voulu faire voir aussi que, dans certains cas, leur croyance aux phénomènes occultes se justifiait par une illusion naturelle et si peu prélogique, que les esprits civilisés, dressés aux rigueurs des méthodes scientifiques, n'ont pas cessé d'y être sujets... Si des Occidentaux sceptiques sont sensibles aux prestiges d'un médium, ai-je le droit de penser que, pour une illusion semblable, de pauvres Ostyaks hallucinés par un chamane en transe, se sont retranchés de l'ordre logique » (p. 282)?

S'agit-il donc de la méthode de M. Lévy-Brühl, M. Leroy nous la montre inspirée par les préjugés du positivisme évolutionniste le plus radical, n'admettant d'autre explication qu'un développement

par stades successifs à partir d'un état complètement inférieur. Comme l'avait déjà noté finement M. Allier : « Pour signifier que ces fonctions (mentales) s'exercent en dehors du principe de contradiction, il aurait suffi de les qualifier de *paralogiques*. Cette épithète n'aurait exprimé qu'un fait et qu'une constatation. En les appelant *prélogiques*, on a bien l'air de dire qu'il s'agit d'un état qui précède l'usage de la logique, qui lui est antérieur dans le temps, ce qui revient à soutenir qu'il marque une étape nécessaire dans l'évolution de l'esprit humain » (*Psychologie de la conversion*, t. I, p. 86). Un tel évolutionnisme est bien périmé et M. Lévy-Brühl retarde.

Aussi n'est-on pas trop étonné de lire chez M. Leroy les procédés auxquels l'inventeur du prélogisme en est réduit pour défendre sa trouvaille, et d'apprendre, par exemple comment il s'appuie sur des faits incertains, non contrôlés, non discutés, empruntés par lui à « beaucoup d'ouvrages dont les titres seuls indiquent qu'ils ont été écrits plutôt pour distraire que pour instruire » (Leroy, p. 31); comment aussi — et l'on hésite à qualifier le procédé, — M. Lévy-Brühl omet entièrement de recourir aux sources essentielles, bien contrôlées celles-là en beaucoup de points, qui ruinent sa thèse de fond en comble. Ainsi, tandis que les Indiens de l'Amérique du Nord, qui marquent, de l'aveu général, un état de civilisation relativement complexe, lui fournissent plus de 220 exemples dans ses deux volumes et que les Chinois (comme exemple de civilisation dite primitive, n'est-ce pas trouvé?), lui en donnent plus de 20 dans ses seules *Fonctions mentales*, les civilisations très rudimentaires des Nigritos, des Andamènes, des Pygmées, des Fuégiens..., sur lesquelles nous sommes aujourd'hui très abondamment renseignés, lui en fournissent, réunies ensemble, en tout et pour tout, *sept* dans ses deux volumes. Sur quoi M. Leroy : « Ces disproportions sont inquiétantes pour la stabilité des thèses de M. L.-B., qui a besoin, pour établir solidement la qualité prélogique de la « mentalité primitive », de puiser largement ses illustrations dans des civilisations relativement complexes. Elles ne proviennent pas de sa négligence, mais bien de ce que les peuplades que leur civilisation matérielle ferait volontiers classer parmi les sociétés « les plus simples » — où l'auteur s'était engagé à cantonner ses recherches, — ne fournissent précisément pas, sous leur forme la plus sensible, les croyances et les institutions où se manifeste le prélogisme primitif » (p. 34).

Et c'est en effet très inquiétant. Ce qui ne l'est pas moins, c'est la désinvolture avec laquelle M. L.-B. interprète les faits qu'il a retenus. S'agit-il par exemple de la notion de Dieu et de l'âme chez les

Primitifs : « La mentalité primitive, écrit M. L.-B., comme on sait, « est surtout concrète et très peu conceptuelle. Rien ne lui est plus « étranger que l'idée d'un Dieu unique et universel. Elle procède par participations et par exclusions » (*Mentalité primitive,* p. 367). Et M. Leroy de poursuivre : « Ce que l'on appelle, d'une expression jugée quelquefois trop ambitieuse, le « monothéisme primitif » a été discuté trop souvent au cours des deux dernières décades pour que je reprenne ici la question dans le détail. Pourtant il est impossible de ne pas faire remarquer que l'auteur écarte, dans l'espèce avec trop de désinvolture, des données ethnographiques devenues aujourd'hui classiques. Écrire en 1922 la phrase que j'ai citée plus haut, c'est faire croire à de l'ignorance ou du parti pris. Dans les deux cas, l'affirmation, de forme étrangement catégorique que l'on a lue, doit être rectifiée. — Tous ceux qui se sont occupés un peu d'ethnographie australienne savent que les tribus du Sud-Est, étudiées par Howitt, reconnaissent un *Être suprême* dont le nom sacré est révélé aux jeunes gens à l'initiation et que l'on désigne communément d'une expression signifiant « père » ou « père commun » ...[et qui] est généralement considéré comme incréé et créateur ». Et dans une note se référant à l'expression *Être suprême,* M. Leroy ajoute cette perle : « J'emploie le terme de Howitt, *Supreme Being.* Cette expression est bannie par M. L.-B., qui la trouve ethnologiquement incorrecte. Lorsqu'il la rencontre sous la plume d'un auteur, il la corrige. Décrivant une pratique divinatoire, il écrit : « Il s'agit de « consulter ce que M. Haddon appelle ici l'Être suprême, entendant « par là ce que je désigne sous le nom plus vague de puissances « mystiques ou occultes » (*Mentalité primitive,* p. 204). N'y a-t-il pas un peu de présomption dans cette prétendue mise au point? A.-C. Haddon est un ethnologue d'expérience; il a observé personnellement les Dayaks et l'on voit mal ce qui, en dehors d'une opinion préconçue, pourrait justifier la substitution de mots faite par M. L.-B. » (Leroy, *Raison primitive,* p. 125-127).

On ne saurait trop admirer la modération et le sang-froid avec lesquels M. Leroy juge de telles ... mettons : énormités. Ce cas, pris entre beaucoup d'autres que cite M. Leroy ne justifie que trop ce qu'il avait écrit p. 45 : « Il serait facile de faire chez M. L.-B. un choix de ces interprétations tendancieuses. On y pourrait donner ce titre : *Exemples d'où l'on tire ce qu'ils ne contiennent pas* ». Les citations parlent d'elles-mêmes et la question se pose invinciblement : que penser de tels procédés qui n'ont plus rien à voir avec les méthodes scientifiques et avec la bonne foi?

Après donc avoir analysé cette méthode, M. O. L., en onze autres

chapitres très denses, mais très clairs et d'une lecture fort agréable, procède à un examen critique détaillé de la thèse du prélogisme sur le raisonnement, la mémoire, le langage, la numération, les idées des primitifs sur Dieu et l'âme comparées à celles des civilisés dont nous venons de donner un échantillon; puis quel est le sens de la divination, de la sorcellerie, du misonéisme chez les sauvages: enfin quels furent leurs premiers contacts avec les Blancs, ce qu'ils ont réalisé dans l'industrie et le commerce et quelles sont leurs idées en médecine.

Le procédé suivi par M. Leroy est très simple et des plus efficaces ; établir soit par l'apport de faits nouveaux, soit en redressant l'interprétation de faits déjà allégués par M. L.-B., que tout ce que celui-ci estime prélogique chez le Primitif, se retrouve sous des formes variées, mais tout aussi accentuées chez le civilisé, — et que tout ce qui constitue le fond essentiel de la mentalité civilisée : mode de pensée, raisonnement.. se retrouve chez le sauvage. D'où suit que la thèse du Prélogisme, qui voulait procéder d'une manière exclusivement positive, en partant des seuls faits d'expérience et en en voulant induire des lois, se voit opposer sur son propre terrain et presque avec ses propres arguments de fait la thèse diamétralement opposée. D'où cette conclusion nécessaire, qu'elle manque de tout fondement sérieux et est à tout le moins arbitraire et mort-née.

Exposer le détail de la preuve, toute faite de discussions et de rapprochements délicats, de mises au point nuancées, de données positives dont le choix et l'expression dénotent un sens critique et philosophique rare, est chose impossible. C'est tout le livre qu'il faudrait citer ici. Je me contenterai de cet extrait de la conclusion :

« ... Enfin il n'est pas sûr que, dans les démarches de l'esprit primitif, M. L. B. ait pris la peine de distinguer ce qu'une psychologie exacte ne peut se dispenser de trier. Grouper sous l'étiquette de « prélogisme » : la pratique des ordalies, la tendance concrète du langage, la tendance mystique du dessin, les lacunes de la numération, le conservatisme religieux, social ou technique; la foi dans les présages, la prière, les sacrifices, les incantations, les talismans, les sortilèges, les médications hétéroclites, l'ignorance des formes de la terre, la crainte des hommes-léopards et des médecins européens, l'usage des langues liturgiques, l'attachement au pays natal, le développement de la mémoire mécanique, la croyance de l'existence de l'âme dans la survie ou la métempsychose, le culte des ancêtres, l'abandon des malades, la peur des armes à feu, et d'une manière générale l'étonnement puéril devant les inventions incompréhensibles : — grouper, dis-je, — bousculer

serait mieux — cette troupe disparate dans une même bergerie, quel dédain de la diversité !

« Croire qu'il est dans l'homme un élément spirituel indestructible et imaginer que cet élément s'introduise nuitamment dans les crocodiles, sont des opérations intellectuelles que seule une classification sommaire peut confondre.

« Autre chose est de se tromper sur les principes et sur les applications. Maint fait cité par l'auteur comme appartenant à un stade mental inférieur se peut rattacher avec un faible effort de compréhension et de sympathie à une métaphysique qui n'a rien de primitif, — à moins naturellement que toute métaphysique ne soit assimilée d'office à un balbutiement...

« Lorsqu'un Nègre africain veut que le poison avalé dans une ordalie ne puisse nuire à l'innocent, il ne faut pas dire qu'il ignore le mécanisme de l'empoisonnement, puisque tous les peuples du monde font le plus savant usage de poisons variés, mais seulement qu'il refuse de croire, dans un cas particulier à l'action nocive du breuvage. Un philosophe spiritualiste européen refuserait ordinairement de s'abandonner au verdict de l'ordalie; mais sa créance intime n'est pas très différente de celle du nègre. Il ne repousse point la possibilité théorique d'une action extra-naturelle; il refuse simplement d'admettre qu'elle se produise avec la régularité d'une loi physique...

« La thèse de M. L. B., j'ai tâché de le montrer, est attaquable dans l'interprétation comme dans le choix des données ethnographiques. — Il y a plus : le prélogisme attribué à l'esprit « primitif », fût-il établi, on n'aurait pas prouvé pour autant que la philosophie de l'univers impliquée par la croyance aux participations mystiques fût métaphysiquement irrecevable. Ce n'est pas pour admettre que tout est lié dans le monde que ce système est dénué de sagesse, c'est pour affirmer qu'il a découvert le secret des liaisons ».

Nous pensons que, non seulement la théorie du Prélogisme a été ébranlée par la critique de M. Leroy, mais qu'il n'en reste absolument rien. On ne comprendra pas dans quelques années, on ne comprend pas aujourd'hui même qu'une pareille thèse, échaffaudée sur de pareils arguments, ait pu arrêter l'attention des esprits sérieux; l'on comprendra et l'on comprend moins encore que les tenants de semblables pauvretés, qui n'ont rien de commun avec la philosophie ni avec la science, aient pu donner le ton en philosophie dans notre Sorbonne, jadis si illustre, et qu'un tel mépris des méthodes scientifiques les plus élémentaires ait pu être toléré

si longtemps chez des représentants patentés de la science, sans soulever d'unanimes protestations. M. Leroy n'a pas seulement fait en l'occurrence une œuvre de probité et de loyauté intellectuelle, il a fait aussi œuvre d'assainissement public. Louons-le sans réserve et remercions-le grandement d'avoir donné devant notre maison un aussi efficace coup de balai [1].

*
* *

M. Leroy a fait de M. Lévy-Brühl une réfutation négative complète. Voici que M. Raoul Allier en présente une positive qui ne sera pas moins appréciée et ne rendra pas moins de services. Dans son livre *Le non-civilisé et nous : différence irréductible ou identité foncière* [2]*?* c'est toute la thèse du Prélogisme qu'il reprend sur nouveaux frais. Essayons de donner quelque idée de cette enquête où les défenseurs de la Métaphysique et de la raison n'ont pas moins à glaner que les ethnologues.

Après avoir rappelé la fortune qu'obtint la thèse du « Bon Sauvage » au XVIII[e] siècle, puis sa décadence au XIX[e], l'auteur en vient tout de suite à M. Lévy-Brühl, à la science duquel il rend un hommage que le livre de M. Leroy, s'il en avait eu connaissance, eût sans doute très atténué. Mais tout d'abord, se demande-t-il, cette thèse de M. L.-B. est-elle une « thèse dogmatique », ou simplement une « hypothèse de travail » qui assurerait à son auteur un meilleur rendement en lui ouvrant des voies jusqu'alors inexplorées? A lire M. L.-B. lui-même, les deux explications trouveraient tour à tour chez lui un fondement et, bien que la première réponde seule à ses conclusions fermes, la seconde, suggérée en cours de route par des attaques et par des faits contraires à sa théorie lui permettra opportunément de se dérober (cf. Allier, p. 31).

Quoi qu'il en soit de ce point très secondaire, un problème réel est en effet soulevé par le non-civilisé. D'une part les non-civilisés, en beaucoup de circonstances et d'opérations, se conduisent absolument comme nous : on ne saurait trop le redire. Et cependant, « il faut poser comme un fait qu'ils sont peu disposés à la réflexion,

1. Contre le prélogisme et la théorie des structures mentales de M. Rougier qui s'y rattache, il conviendrait d'ajouter ces trois références que nous n'avons pu malheureusement, faute de les connaître alors, utiliser dans notre *Thomisme et Scolastique* : LINDWORSKY, *Das kausale Denken und die Primitiven*, dans la 4[e] Semaine d'ethnologie religieuse, 1926, p. 61-75; GROUSSET, *Histoire de la philosophie orientale*, p. 362-366; MALINOWSKI, dans Needham, *Science, religion and reality*, p. 27-36 (Londres, Macmillan, 1927).

2. Un vol. in-8, 318 pp.; Paris, Payot, 1927; 25 fr.

au raisonnement abstrait, en un mot à l'effort intellectuel. Ainsi présentés, ils constituent pour nous une énigme vivante. Il s'agit de chercher le mot de cette énigme » (p. 36).

Or, ce mot, voici où M. Allier croit pouvoir le trouver : « Qu'y a-t-il derrière des faits qui nous semblent incohérents ou, tout au moins, mystérieux? Qu'est-ce qui meut des hommes qui nous paraissent si souvent incompréhensibles? Après avoir beaucoup cherché, nous arrivons à cette conclusion : ce qui fait le fond de cette mentalité, ce qui, en même temps, lui donne sa forme, ce qui la domine, c'est la *croyance à la magie*. Le non-civilisé pense sans cesse à des puissances occultes qui l'enveloppent, qui le servent ou dont il se sert, qui le menacent ou que d'autres utilisent contre lui. Ce n'est sans doute pas la seule croyance qui agit en lui... Mais il n'y en a pas une qui ne soit influencée par la croyance à la magie, sous-jacente à tout ce qui se passe dans l'esprit du non-civilisé » (p. 38).

Les ethnologues de profession diront si M. Allier n'a pas çà ou là un peu forcé la note. Mais, que cette croyance à la magie ne soit pas pour une part extrêmement grande dans l'état présent du non-civilisé, comment le nierait-on? En trois chapitres du plus haut intérêt, l'auteur nous initie à une foule de faits qui, chez les non-civilisés comme aussi bien dans les sociétés supérieures, impliquent, derrière les apparences phénoménales, une foi imperturbable « à des liaisons invisibles, intangibles, que rien ne décèle, mais que l'on soupçonne partout » (p. 39). Le résultat le plus net en est l'arrêt de l'intelligence et la désagrégation morale.

La survivance ne saurait suffire à expliquer tous ces faits; il faut recourir encore à la psychologie individuelle qui fait retrouver toutes ces pratiques comme spontanément par les individus mêmes. Et c'est un nouveau coup droit porté à la thèse sociologique. Dans une série d'analyses très fines, M. Allier montre alors que, sans aucun doute, l'usage défectueux du principe de causalité *post hoc, ergo propter hoc*, y a son rôle, voire un rôle très grand, mais aussi nombre d'autres choses encore : tel le fétichisme dans les démarches du joueur (cf. p. 177), de l'explorateur. L'on est stupéfait d'apprendre comment en tant de circonstances, leur raison abdique ou du moins l'exercice de leur raison est suspendu, comment ils se trouvent à la merci des croyances les plus insensées, ouvrant toute large la porte aux superstitions magiques! — Puis M. A. étudie la loi du moindre effort (p. 185), pour en arriver à la psychologie de l'enfant dont il donne une analyse très fouillée et qu'il faut lire (p. 195-224). Elle l'amène à cette constatation : « Il est bien

évident que, dans tout cela, il ne s'agit pas de raisonnement, même ébauché. Nous saisissons sur le fait une sorte de mécanisme mental dans lequel il serait absurde de chercher le moindre effort intellectuel. Les liens établis entre les états mentaux qui se déroulent sont des liens de nature affective. Et nous sommes ainsi amenés à rejoindre les hypothèses personnelles que nous avons faites à propos des origines de la croyance à la magie. Ce ne sont pas des associations d'idées qui sont à l'origine de ces croyances. Ce sont des associations d'émotions » (p. 219; — cf. p. 182)... « Que nous examinions les adultes qui nous entourent ou que nous étudiions nos enfants, il est possible, croyons-nous, de saisir en pleine action quelques-unes des lois psychologiques, dont le jeu nous explique ce qui est si vivant et si fort chez le non-civilisé. Cela ne nous conduit guère à affirmer, entre celui-ci et nous, une différence essentielle et irréductible » (p. 223).

Si l'on doit conclure de tout cela qu'entre le civilisé et le non-civilisé, il n'existe qu'une différence de degré dans leur croyance au magique, on n'a cependant pas pour autant donné l'explication complète de leur diversité. Comment, à supposer que les uns et les autres aient eu un même point de départ, expliquer que les uns aient pu s'élever, progresser et soient en ascension intellectuelle constante, les autres non? Comment expliquer que la mentalité du non-civilisé soit dominée par le magique au point d'être le plus souvent envoûtée, tandis que « la croyance au magique existe bien chez le civilisé, mais n'est pas seule à le constituer. Visiblement elle est en contradiction avec le reste de sa vie intellectuelle et morale; c'est pour nous un mystère et presque un scandale qu'elle puisse coexister avec ce qui la contredit et devrait la rendre impossible » (p. 226). D'où la continuation de l'énigme : « Si donc nous pouvons et devons affirmer l'identité foncière de ces deux portions de l'humanité, nous devons également affirmer que, par suite de circonstances encore ignorées de nous, il s'est produit entre elles une séparation à la suite de laquelle l'une a pris une certaine voie, l'autre s'est engagée dans une voie toute divergente. De telle sorte que la différence notée entre elles risque de paraître, en un certain sens, comme étant irréductible » (p. 230).

Avant d'examiner les hypothèses qui cherchent à rendre compte de cette séparation, une question préalable se pose qui se ramène en somme à savoir si le non-civilisé actuel est un dégénéré ou représente l'homme primitif. D'après Lubbock, « l'opinion commune est que les sauvages ne sont, en thèse générale, que les misérables

restes de nations autrefois plus civilisées » (231). M. Allier n'admet pas que telle soit l'opinion commune et il déclare que Lubbock fabrique ici de toutes pièces une théorie imaginaire. Sa conclusion à lui, n'est cependant pas très éloignée de cette « opinion dite commune ». Aussi bien fait-il complètement sienne cette grave affirmation de H. Spencer, que celui-ci devait par ailleurs, tant de fois oublier : « Il y a des raisons qui permettent de croire que les hommes de type inférieur existant aujourd'hui... ne sont pas des spécimens de l'homme tel qu'il fut dans le principe. Il est probable que la plupart d'entre eux, sinon tous, eurent des ancêtres qui étaient parvenus à un état supérieur et on retrouve, au nombre de leurs croyances, des idées, qui ont été élaborées durant cet état supérieur » (p. 233). Ce qui est la négation formelle de la thèse évolutionniste du progrès indéfini.

M. Allier justifie cette position tout à fait traditionnelle à l'aide de preuves excellentes. Les unes sont tirées des langues des Australiens et des Fuégiens, ou encore des vestiges que nous a laissés la préhistoire, en particulier le feu et l'invention des outils sur lesquels il a quelques pages remarquables. Tout cela dénote chez les primitifs vrais un effort d'intelligence incontestable, « d'une autre nature que les jeux d'illusion qui ont donné naissance à la magie » (p. 242). Une nouvelle preuve est empruntée à l'ordre moral et M. Allier, après beaucoup d'autres, rélève comme il convient ce fait prodigieux « que les Pygmées et les Pygmoïdes, qui sont peut-être les survivants des temps les plus anciens, présentent, au milieu d'un état de misère presque absolue, une moralité supérieure à celle de beaucoup de peuples en possession de plus riches moyens de vie et d'action » (p. 246; — cf. p. 275).

De tous ces faits il ressort, d'après M. Allier, que les peuples « chez qui la croyance à la magie devrait, d'après les vues *a priori* que l'on connaît, dominer avec plus de force, sont précisément ceux chez qui on la relève le moins » (p. 275). Le progrès dans l'ordre de la civilisation matérielle et la perfection dans l'ordre moral ne se commandent pas nécessairement l'une l'autre et, historiquement parlant, ne sont pas solidaires. D'où la nécessité de repousser sans hésitation le « roman sociologique qui n'est fondé que sur des observations classées et organisées d'après un plan préconçu » (p. 276); et cette autre conclusion qui concorde avec celle de M. Weber citée p. 243 : « rien ne nous autorise donc à voir dans les peuplades aujourd'hui existantes, la survivance rigoureuse du primitif, à voir chez le non-civilisé une image précise de l'enfance de l'humanité, alors que c'est bien souvent une image de décrépitude et de sénilité » (p. 267).

Mais enfin — la question revient toujours, — quelles causes ont donc pu arrêter l'homme sauvage dans son développement? « Pourquoi cet arrêt s'est-il produit? Faut-il parler d'une malformation accidentelle de germe, comme chez les avortons, ou de l'absence de stimulants convenables, comme pour la graine privée d'humus ou d'humidité, ou d'une déviation postérieure, qu'elle soit due au hasard de causes physiques ou à l'exercice de la liberté? C'est en ces termes que ce problème est posé par le P. Pinard de la Boullaye et il ne paraît pas qu'il puisse l'être autrement » (p. 252). Nous ne suivrons pas M. Allier dans les développements essentiels qu'il donne à ces trois questions, et qu'il faut lire dans son livre. Nous nous contenterons d'enregistrer cette déclaration : « Il faut toujours en revenir à notre constatation essentielle, c'est que la mentalité non-civilisée, dans laquelle la croyance à la magie est le facteur dominant, est caractérisée par une vraie désagrégation spirituelle. Cette désagrégation, dont les origines remontent à des dates incalculables et qui est faite essentiellement d'abdication presque machinale devant le fait d'une passivité à peu près radicale devant les événements moraux qui constituent la vie intérieure, d'une absence complète d'initiative, est la cause profonde de cette ankylose intellectuelle et morale qui a rivé chacune de ces peuplades aux stades qu'elle n'a jamais pu dépasser. On ne corrige une mentalité de ce genre qu'en s'attaquant à l'état moral qui en est, d'une certaine façon, la conséquence, mais qui, aussi, en est l'origine et l'entretient. Avec cette transformation, tout devient possible. Cette transformation qui est un changement radical d'orientation dans les énergies intérieures, nous l'appelons, au point de vue religieux, la conversion » (278).

La conclusion finale sera donc qu'il n'y a aucune différence irréductible, qu'au contraire il y a identité foncière entre « le non-civilisé et nous ». En dépit des oppositions qu'il ne saurait être question de nier et qui semblent mettre « en face l'une de l'autre deux humanités, aussi différentes que possible », nous retrouvons, chez le non-civilisé et le civilisé, même raison, même intelligence, même capacité d'être élevé à un niveau supérieur dans l'ordre de l'intelligence comme de la moralité. Aussi le missionnaire n'a-t-il « pas tort de croire à une humanité qui est une dans son essence et une dans sa destinée. Son œuvre est bien réellement de faire rentrer dans la famille humaine les enfants arriérés qui, à force d'être arriérés, avaient l'air de ne plus être de la famille » (p. 289).

La théorie du Prélogisme de M. Lévy-Brühl, de même que celle des structures mentales de M. Rougier, sont bien décidément des mythes

qu'il convient de reléguer parmi les fétiches qu'exhibent dans leurs vitrines les Expositions missionnaires. Plût au ciel que nous en ayons fini avec ces extravagances! En tous cas, il faut vivement féliciter M. Allier d'avoir écrit sur *Le non-civilisé et nous* un livre aussi décisif, parfaitement honnête et de bonne foi, qu'inspire d'ailleurs une pensée apostolique et chrétienne à laquelle nous ne pouvons que rendre un respectueux hommage.

IV. Autour de l'Hylémorphisme.

Avant de conclure ce Bulletin, je relèverai deux études critiques, plutôt étranges, qui ont été faites à propos de mon « Hylémorphisme » et qui intéressent la métaphysique.

1. *La limitation de l'acte par la puissance.* — Le R. P. Pirotta, O. P. poursuit dans le *Divus Thomas* de Plaisance son étude *De Dualismo transcendentali in philosophia S. Thomae.* Cette étude n'apportant aucun élément nouveau à la question, je ne m'en occuperais pas ici, naturellement, si je ne devais à l'auteur et à ses lecteurs quelques précisions sur un point où il m'attaque avec véhémence.

Le R. P., en effet, sous le couvert de formules solennelles, a livré au mépris des vrais philosophes[1], cette thèse que j'ai eu la témérité d'énoncer et, qui plus est, de prouver, à savoir : « que le principe « actus non limitatur nisi a potentia realiter ab eo distincta », ne trouve pas son application dans le cas des formes séparées et donc n'a pas une valeur métaphysique universelle, comme d'ailleurs l'École tout entière l'admet avec saint Thomas lui-même ». Or cette thèse, en dépit des anathèmes du R. P., je la maintiens sans la moindre hésitation. Et cela pour deux raisons, que le R. P. ne veut pas entendre, mais qui n'en valent pas moins d'une façon absolue, malgré lui, et auxquelles il n'a rien répondu du tout.

La première est que la limite des formes angéliques n'est pas et ne peut pas être tirée de leur réception dans une puissance et que, pour les rattacher au principe, on est obligé, en abandonnant celui-ci, de les considérer elles-mêmes, non plus comme un acte qu'elles sont et qui devrait être limité par une puissance, mais comme une puissance qui devient principe de limitation de l'acte d'être. En d'autres termes, au lieu d'être finie parce que limitée par une

1. « Propterea lector ille qui attente legerit ea quae a nobis ex Angelico relata sunt, si sit verus philosophus et vera principia sanae philosophiae calleat, nescio quamnam veritatem fidemque tribuet verbis quae P. Descoqs protulit, saltem quoad mentem S. Thomae de hac re... » (!).

puissance, cette forme, de l'aveu même des thomistes, est finie parce qu'elle limite un autre acte, et qu'on la considère non plus en tant qu'acte, mais en tant que puissance...

Pour ramener ces deux formules à l'unité : « la forme angélique qui est un acte au sens plein du mot, est limitée *en tant que* puissance, mais n'est pas limitée *par* une puissance »; ou encore : « elle est limitée en tant que recevant un acte, mais elle n'est pas limitée en tant que non reçue par une puissance », — il faudra, de toute nécessité, en venir à identifier *réellement* acte et puissance, et avouer que l'on envisage alors la même réalité en soi essentiellement simple selon des points de vue différents, Acte et Puissance, qui ne seront plus dans ces conditions que des points de vue purement logiques... Mais alors aussi que devient la portée métaphysique et la belle unité de la théorie?

Ma seconde raison est tirée de saint Thomas même. J'avais apporté à l'appui de ma thèse le texte classique du 1 Dist. 43, q. 1, a. 1, où le Docteur angélique traite *ex professo* la question de la limite de l'acte à propos de l'infinité divine : « Utrum potentia sit infinita ». Je m'étais évidemment contenté de citer le passage qui exposait la théorie en général et qui se ramenait à ceci : « forma quae, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur ». Ce qui suppose le premier mode ordinaire de limitation de l'acte par la puissance, sans qu'il soit fait la moindre allusion à l'autre mode qui résulterait de l'ordination d'une puissance-acte à limiter un autre acte.

Mais je ne m'étais pas préoccupé de donner la fin du texte, celle-ci faisant au cas de Dieu une application du principe qui était hors de la question discutée. Cette fin d'ailleurs, la voici : « Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter, et ideo essentia ejus infinita est et bonitas ejus et quidquid aliud de eo dicitur, quia NIHIL EORUM LIMITATUR AD ALIQUID SICUT QUOD RECIPITUR IN ALIQUO LIMITATUR AD CAPACITATEM EJUS. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit, et hoc expresse dicitur in libro de *Causis* quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsemet est sua virtus ». Sur quoi le R. P. Pirotta d'écrire sans aucune explication : « In his ultimis verbis a P. D. penitus omissis clare et explicite habetur doctrina « dont nous traitons ici » juxta S. Thomam ».

Et donc d'après le R. P., il s'agirait dans ces dernières lignes de saint Thomas de la limitation de l'acte au second sens, de celle qui se tirerait de la nature potentielle d'une forme-acte ordonnée à rece-

voir un acte, à limiter un acte, mais non à être limitée par une puissance. Aussi bien la question « dont nous traitons ici » est-elle celle-là et nulle autre!.. En lisant ces lignes, j'avoue m'être frotté les yeux. Le R. P. qui entend mal le français[1], ignorerait-il donc aussi le latin? et quel sens a-t-il pu donner à la phrase soulignée par lui en capitales et qui devrait me confondre : « Quia nihil eorum limitatur ad aliquid sicut quod recipitur in aliquo limitatur ad capacitatem ejus »? Saint Thomas venait de dire : « ratio albedinis non est finita ad aliquid, sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea et contrahitur ad determinatam speciem ». En d'autres termes, la blancheur n'est pas finie par elle-même en tant que blancheur, ce qui n'empêche pas que la couleur et l'être ne soient finis en elle, d'où cette proposition si souvent répétée par le saint Docteur : que la forme séparée en tant que telle est « infinita secundum quid et finita simpliciter ».

Mais outre cette raison intrinsèque de finitude qui implique, comme je ne cesse de le répéter, que la forme est finie par elle-même dans la ligne de la perfection, saint Thomas va en donner une autre un peu plus bas, c'est à savoir la réception de la forme dans un sujet en puissance qui la limite à sa capacité. Pour prouver l'infinité divine, il montre en effet que ni son essence, ni sa bonté, ni aucun de ses attributs n'est fini à aucun titre, parce qu'aucune de ces perfections n'est reçue dans un sujet qui la limiterait à sa capacité et qu'aucune d'elles n'est limitée dans la ligne de l'être ou d'aucune perfection. Mot à mot : « aucune de ces choses [dont il vient de parler : essence, bonté ou autre attribut divin] n'est limitée selon quelque [point de vue que ce soit], à la manière dont ce qui est reçu dans un

1. J'en ai donné ailleurs des exemples. La note même que l'auteur me consacre si généreusement dans le « Divus Thomas » en fournit une autre preuve manifeste. J'avais écrit : « L'hypothèse atomique adoptée aujourd'hui en chimie enseigne l'invariabilité substantielle des atomes », écrit Mgr Laminne et, M. Nys de confirmer ainsi ce jugement : « L'accord des chimistes sur ce point paraît être presque unanime ». — Et le R. P. Pirotta de commenter ainsi : « Revera D. Nys et aptitudinaliter et actualiter, oppositum penitus judicium manifestat saltem in editione sui operis quam ego et P. D. citamus ». — Mais, mon R. P., où avez-vous vu dans mon texte que je prêtais à M. Nys de prendre à son compte cette opinion des chimistes? j'ai simplement dit que M. Nys reconnaissait cet accord et la citation que vous faites ensuite de M. Nys en porte l'aveu exprès : « L'accord des chimistes sur ce point paraît presque unanime. Mais cet accord même est-il une garantie de la validité de l'hypothèse! Qui oserait l'affirmer? » Ni dans mon texte ni dans mon intention, je n'ai prétendu autre chose, ni attribué rien d'autre au regretté professeur de Louvain. Quand une thèse est réduite à recourir pour sa défense à de si étranges procédés de critique, ne se juge-t-elle pas elle-même?

sujet se trouve limité selon la capacité de ce sujet ». Quand le R. P. Pirotta aura montré que saint Thomas parle ici d'un principe de limite qui serait tiré du caractère potentiel de l'acte en tant que tel, et de sa capacité comme tel à recevoir un acte ultérieur, il faudra lui élever une statue. Je ne nie pas que ce principe ait pu être invoqué par saint Thomas : je serais d'ailleurs bien embarrassé de dire où. Mais je maintiens fermement qu'ici, il n'en parle pas et que, si d'aventure il invoque quelque part cet autre principe de limitation, il invoque alors un nouveau principe qui est irréductible au principe de la limitation de l'acte par la puissance, et qui n'a rien à voir avec lui.

2. *La preuve de l'hylémorphisme par le continu.* — Je m'arrêterai moins longtemps à l'objection que le R. P. Gredt a faite, dans l'autre *Divus Thomas*, celui de Fribourg, juin 1927, p. 227 sq., à l'argument que j'ai tiré du continu en faveur de l'hylémorphisme. Le R. P. m'attaque en effet en fonction d'une théorie absolument inadmissible d'après laquelle : « In omni continuo sunt partes in actu, numero tamen finito », ces parties étant, non pas « discretae », mais « cohaerentes », — comme si des parties actuellement distinctes, dans ces conditions, pouvaient jamais donner du continu, et n'étaient pas, ne constituaient pas du pur contigu ! ! — D'autre part, même si cette thèse pouvait s'admettre, il ne s'ensuivrait absolument rien contre mon argument. Celui-ci procédant à partir de ce qui, pour le R. P. G., serait l'élément indivisible du continu, la question se posera nécessairement toujours à propos de cet élément même.

De plus, le R. P. me concède que tous les corps sont actifs, et aussi que : « In der Ausdehnung tritt gewiss das Passive stark hervor ». Je n'en demande pas davantage. Le R. P. ajoute, il est vrai : « aber sie ist schlechthin doch ein Akt und als solcher aus der Form ». Mais ceci est équivoque. La preuve de l'hylémorphisme par le continu ne prend pas comme base de discussion un acte abstrait, séparé de la puissance qui le reçoit. Au stade où on administre cette preuve dans la métaphysique scolastique, la distinction réelle d'acte et puissance n'est pas encore établie : elle l'est si peu que c'est précisément l'hylémorphisme qui devra la fonder et nous la donner. Ce que l'argument envisage, c'est l'étendue concrète ou mieux l'être étendu, à la fois actif et passif. Aussi bien l'étendue est très certainement une forme, mais une forme qui entraîne de soi et avec soi du déterminable, de l'indéterminé, du passif et qui, par l'intermédiaire de la forme substantielle (dont on peut seulement parler lorsque la preuve est faite) sort des exigences de la matière et a sa

racine ultime en celle-ci. Or cet élément passif est *en acte* et il l'est par la forme, oui; il est *acte*, assurément non, et aucun thomiste conséquent ne pourra jamais le concéder : ce qui me suffit. Sans aucun doute, toutes les créatures impliquent une part de passivité; mais, dans le cas présent, la preuve se tire de la passivité, toute spéciale, qui appartient au corps et n'a rien à voir avec celle de l'ange, comme je l'ai prouvé abondamment ailleurs, mais qui implique une réalité différente de la forme pour fonder l'étendue.

Le R. P. prétend en outre qu'en parlant du dynamisme de la forme, je pervertis la notion de cause formelle pour la réduire à la cause efficiente. A Dieu ne plaise! Mais je le lui demande : est-ce bien par la forme — cause formelle — que l'être agit et qu'il tend à sa fin? ou serait-ce, d'après vous, par la matière? (!) Que si vous répondez (?) que l'être agit par ses accidents, la question n'est que reculée : le principe immédiat d'activité pourra être la forme accidentelle, mais le principe radical essentiel d'où dérive cette forme accidentelle en tant qu'active, sera-t-il oui ou non la forme substantielle? Alors?

Il me semble que cette critique s'inspire de notions sur les principes métaphysiques constitutifs de l'être, qui manquent de fermeté et de consistance.

3. *La preuve de l'hylémorphisme par les mutations substantielles.* — M. Maquart, dans la *Revue de philosophie* de novembre 1927, p. 662-667, a tenté de donner de l'Hylémorphisme une preuve tirée des mutations substantielles qui eût valeur de certitude absolue. Il prend comme point de départ le vivant qui meurt et devient non-vivant, et l'aliment absorbé par le vivant qui devient, par digestion, être vivant. Dans les deux cas, dit-il, nous avons passage certain d'une espèce à une autre et donc mutation substantielle. Or la possibilité de ce passage appartient au corps en vertu de son *essence* et non de quelque *accident,* puisque la mutation est substantielle. D'autre part, elle ne lui appartient pas « parce qu'il est vivant ou non vivant. Ce serait dire que ces corps sont capables de ces mutations en raison de leurs *différences spécifiques.* La mutation substantielle serait dans ce cas une *propriété,* au sens strict, des corps vivants et des corps non vivants. Or une même propriété, au sens strict, ne peut convenir à deux espèces différentes ». Si donc le non-vivant et le vivant sont susceptibles de mutations substantielles, ce sera en raison de leur *genre* commun prochain, c'est-à-dire le genre *corps.* « Nous voilà ainsi en possession de la conclusion qu'il fallait établir : LE CORPS COMME TEL EST SUSCEPTIBLE DE MUTATION SUBS-

TANTIELLE. Conclusion certaine, car nous n'avons rien avancé, pour l'établir que de certain ».

Nous félicitons M. Maquart de sa belle assurance. L'étonnerons-nous beaucoup en lui disant que nous ne la partageons pas? Non seulement cette preuve ne nous paraît pas certaine, mais il nous semble qu'elle ne prouve rien du tout et n'a aucune probabilité. Voici pourquoi :

1° Le point de départ suppose toute la question. M. M. se donne comme accordé que, dans le cas de la nutrition, il y a mutation substantielle au sens strict, passage de non-vivant à vivant entraînant passage d'une espèce, entendue de façon rigoureuse, à une autre espèce. Mais tous les tenants de la théorie albertine pour qui, dans ce que l'on est convenu d'appeler la mutation substantielle (au sens large) les éléments ingérés et digérés conservent leur réalité substantielle, lui refuseront carrément ce point de départ. Tant que l'hypothèse de la multiplicité des formes au sens d'Albert le Grand n'aura pas été évincée, ou, si l'on préfère, tant que l'hypothèse contraire de l'information *usque ad materiam primam* n'aura pas été établie d'une manière ferme, le passage d'une espèce à une autre, au sens fort qu'implique la mutation substantielle stricte de non-vivant à vivant, ne saurait être admis comme certain. Or, entre ces deux hypothèses, on ne peut choisir qu'après avoir établi déjà la théorie de la matière et de la forme.

La pétition de principe évidente commise ici par M. M. est bien l'erreur universelle — et combien ancienne ! — des défenseurs de l'argument. Ils ne voient pas que, si le passage de vivant à non-vivant, ou encore le fait de l'assimilation, voire celui de la génération peuvent à la rigueur prouver la composition hylémorphique du vivant (ce que j'avais concédé dans l'*Essai critique sur l'Hylémorphisme,* v. g. 73-74 et ailleurs), — la réciproque, c'est-à-dire le passage de non-vivant à vivant, ne peut établir la composition hylémorphique du non-vivant sans supposer toute la question déjà résolue. On ne s'explique pas que ces auteurs s'illusionnent à ce point sur la difficulté et se refusent à la comprendre. La rançon de cet aveuglement est qu'ils en sont réduits à de grands coups d'épée dans l'eau.

2° La belle argumentation de logique formelle que nous développe M. M. sans paraître se douter que sa valeur dépendait toute de cette question préjudicielle, présente plusieurs failles, dont quelques-unes d'importance. D'après lui, les corps ne sauraient être capables de mutations substantielles en tant que « non-vivants » ou « vivants », parce que « vivants » et « non-vivants » seraient des

différences spécifiques et qu' « une même propriété ne peut pas convenir à deux espèces différentes ». Or du simple point de vue logique où M. M. transporte d'une façon indue un problème qui appartient de droit à la métaphysique, il faut bien reconnaître que cela ne tient pas. « Vivants » et « non-vivants » ne sont pas des différences spécifiques, mais des différences génériques. D'où suit que le genre déterminé par elles n'est pas le genre prochain, mais un genre subalterne. Or où a-t-on vu et comment, en logique même, prouvera-t-on jamais qu'une propriété spécifique appartenant à une espèce, entendue au sens propre, ne peut être commune à deux ou plusieurs espèces qui ont non pas seulement des différences spécifiques diverses mais des genres prochains opposés? Autant dire *a priori* dans un autre ordre d'idées que des séries différentes de causes coordonnées ou subordonnées ne sauraient jamais avoir d'effets semblables : ce qui est absurde.

De plus, même à supposer que l'on accordât la mutation substantielle du non-vivant au vivant, ce qu'avant la preuve faite de l'hylémorphisme nous n'accordons pas, le raisonnement de M. M. devrait être écarté pour un motif plus simple encore. La propriété dont il s'agit de part et d'autre n'est une propriété commune qu'analogiquement. Dans un cas, il s'agit pour le vivant de passer à l'état de non-vivant et dans l'autre pour le non-vivant de passer à l'état de vivant. Ce sont là des propriétés strictement opposées : le terme de mutation substantielle qui les relie ne saurait ici faire illusion, et la propriété qu'on nous affirme être la même au sens strict n'est pas du tout la même au sens strict.

3° Pour que l'argumentation valût dans le plan logique, M.M. concède qu'il faudrait que la propriété « mutation substantielle » ne pût être affirmée du vivant en tant que vivant, ni du non-vivant en tant que non-vivant, mais qu'elle le fût au seul titre de *corps*. Malheureusement M. M. n'oublie qu'une chose, c'est de nous montrer que cette propriété ne saurait convenir tout simplement à telle espèce de vivant ou à telle espèce de non-vivant parce que et en tant que *tel* vivant ou *tel* non-vivant. — Nous répétera-t-il ici pour écarter cette fin de non-recevoir, qu'une même propriété ne peut convenir à des espèces différentes? Nous lui répondrons derechef : si cette propriété pouvait se confondre avec une différence spécifique, l'argument, à défaut de vérité, peut-être demeurerait cohérent. Mais une propriété spécifique n'est pas une différence spécifique et si, par définition même, la propriété doit découler immédiatement de l'espèce, elle ne se confond nullement pour autant avec cette dernière. Et c'est pourquoi rien n'empêche qu'une même *propriété*

spécifique convienne à deux espèces différentes dans les conditions que nous indiquions plus haut. La liberté n'est-elle donc pas une propriété de l'ange aussi bien que de l'homme et ne suit-elle pas immédiatement et nécessairement de leur nature? Et parce que la liberté de l'ange et celle de l'homme sont analogues, osera-t-on nous dire qu'elles sont plus différentes en eux que ne le seraient entre elles la mutation du vivant au non-vivant et celle du non-vivant au vivant? Cela ne serait pas sérieux. A moins que l'on ne veuille pas reconnaître à la liberté le caractère d'un propre et qu'on n'admette comme tel dans l'homme par exemple que la « risibilité ». Auquel cas il n'y aurait qu'à sourire et passer outre.

Il y a plus. Parmi les non-vivants on n'a pas prouvé que tous sont capables de devenir vivants, même en faisant appel au cycle végétal; et l'on peut croire que nombre d'entre eux ne sont assimilables à aucun titre par le vivant. Comment dès lors établira-t-on que c'est en tant que *tels* non-vivants qu'ils ne peuvent devenir vivants, tandis que comme non-vivants ou simplement comme corps, ils le pourraient?

Tout en m'excusant d'être entré dans une discussion dialectique et formelle pour laquelle je n'ai aucun goût, je ne puis m'empêcher de noter qu'il y a dans ce genre de démonstration emprunté à l'arbre de Porphyre, comme celle que vient de nous donner M.M., une forme de pensée dont nos contemporains, avides de réalités métaphysiques beaucoup plus que d'espèces logiques, ne s'accommodent plus — fort heureusement. Ils n'ont aucune envie de revenir aux temps de la basse scolastique du XVe siècle. De tels procédés de raisonnement suffisaient alors à entraîner les esprits; aujourd'hui ils ne suffisent plus et vraiment il n'y a pas lieu de le regretter. Pour une fois au moins, il sera bien permis de voir dans les exigences plus réalistes et plus concrètes des modernes un réel progrès.

Pedro Descoqs, S. J.

Jersey.

V. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

« AUTOUR DE PLATON »[1]

par A. Diès.

Sous ce titre, M. Diès a groupé une série de travaux, recensions, notes, articles, parus presque tous dans différentes revues entre 1904 et 1925. Mais le groupement lui-même est intéressant et fort instructif. Il nous permet de suivre au jour le jour les tâtonnements, les audaces, les redites ou les acquisitions solides de la critique, concernant les premières périodes de la philosophie grecque. L'auteur connaît admirablement toute sa littérature; il n'est pas un livre important, paru durant ces vingt dernières années, qui lui ait échappé. Il possède en même temps une fermeté et une sûreté de jugement qui méritent toute confiance. Aussi peut-on le suivre comme un guide éclairé à travers le maquis des hypothèses, des conjectures ou des affirmations tranchantes.

* * *

L'ouvrage comprend deux volumes. Le premier retrace tout d'abord les grandes lignes de la philosophie et de la science présocratique (L. I. Les Voisinages). On sait quelle place d'honneur occupe la science dans l'histoire de la pensée antique. Ceux que nous avons l'habitude d'appeler les premiers philosophes, Thalès, Anaximandre, Anaximène, les Pythagoriciens... étaient surtout, en réalité, des astronomes, des mathématiciens, des médecins. Aussi des œuvres comme les *Éléments* d'Euclide, où l'on peut reconnaître des traces de la mathématique primitive, comme la collection hippocratique, qui renferme déjà une grande partie du vocabulaire philosophique de Platon ou d'Aristote, sont-elles pour l'historien d'une importance capitale. M. Diès nous introduit de façon très claire et

1. A. Diès, chanoine honoraire de Rennes, professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest, *Autour de Platon,* I. Les Voisinages.-Socrate; II. Les Dialogues.-Esquisses doctrinales. 2 vol., in-8° carré de la *Bibliothèque des Archives de Philosophie*, XII-615 pages, Paris, Beauchesne, 1927. Prix : 36 fr.

très suggestive dans ce domaine si spécial, et son premier chapitre sur l'astronomie grecque, l'anthropologie grecque, la médecine grecque, la collection hippocratique, rendront service au professionnel et instruiront le profane. Un second chapitre traite des conceptions religieuses et morales. Des études importantes, comme celles de Max Wundt, d'Otto Gilbert, d'Henri Gomperz, sont analysées et discutées; les précieuses découvertes du siècle dernier concernant l'orphisme sont soigneusement décrites, les problèmes nouveaux qu'elles ont suscités, clairement déterminés, et il est fait bonne justice des interprétations fantaisistes de critiques trop pressés de bâtir des hypothèses sur des faits insuffisants. — Enfin, un troisième chapitre confronte les écoles et les méthodes de philosophie et de rhétorique. Ne nous étonnons pas que l'auteur ait accordé une certaine importance à un morceau comme l'*Éloge d'Hélène* par Gorgias. La chose en valait la peine. Dans des discours de ce genre, en effet, Aristote a puisé la masse de matériaux qu'il a mis en œuvre pour construire sa logique.

La moitié du premier volume est consacrée à la question socratique (pp. 127-243). Le récit des aventures dans lesquelles s'est engagée la critique au cours du XIXe siècle donne fort à réfléchir et nous est une grande leçon de modestie. On voit mieux que les vertus de prudence et de patience doivent être les vertus maîtresses du travailleur et que les hypothèses les plus bruyantes sont généralement les plus fausses. Les historiens ont été déconcertés devant la figure énigmatique de Socrate. Les portraits que nous en ont retracés les anciens sont tellement différents! A quelle source peut-on se fier? On s'est adressé successivement à plusieurs témoins, accordant sa confiance tantôt à l'un, tantôt à l'autre, aveuglément et exclusivement. Platon fut d'abord et resta longtemps le guide privilégié. C'est à lui qu'on demandait un portrait véridique du vieux maître; puis le « favori de la critique » fut Xénophon. Mais on s'avisa bientôt que Xénophon n'était qu'un romancier et que le seul témoin digne de foi, le témoin privilégié du Socrate authentique ne pouvait être qu'Aristote. Or, voici qu'un *scholar* anglais, A. E. Taylor, prétend prouver qu' « Aristote ne fait que reproduire ou commenter ce qu'il a lu dans les dialogues de Platon ». Du coup, la critique du socratisme est ramenée à son point de départ. Elle « a passé, par bonds, de Platon à Xénophon, de Xénophon à Aristote, et d'Aristote est retombée finalement en Platon ». M. Diès écrivait cela en 1913. En 1926, il doit ajouter un chapitre pour continuer l'histoire des *Retours,* pour suivre l'évolution du cycle et conter comment Xénophon obtient de nouveau la faveur des érudits. Est-ce à dire qu'il

faille renoncer à restituer la physionomie spirituelle et la doctrine du philosophe grec, du grand excitateur de pensée, chez qui toutes les écoles anciennes ont puisé l'amour de la recherche et le désir du vrai? Cette conclusion serait manifestement trop absolue. Il reste fort possible qu'en étudiant mieux les courants issus du socratisme, doctrines cyniques, mégariques, cyrénaïques, on parvienne à retrouver en partie « sous les divergences de surface, le flot commun jailli de la source originelle ». Cependant, il demeure fort probable, juge prudemment M. Diès, que « la source elle-même, la pensée essentiellement excitante et suggestive de Socrate, restera toujours quelque peu mystérieuse, comme toutes les grandes forces créatrices » (p. 243).

*
* *

Platon occupe entièrement le second volume. A la suite de quelques discussions ou notes, généralement plus techniques, et qu'on pourrait appeler une propédeutique à l'étude du platonisme (questions de chronologie et d'authenticité, critique textuelle à propos de la nouvelle édition mise sous le patronage de Guillaume Budé...), trois ou quatre travaux, modestement intitulés *Esquisses doctrinales,* développent en plus de 260 pages quelques points centraux de la philosophie platonicienne. Le premier parut dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* de Louvain, en 1913 : *La Transposition platonicienne* décrit les procédés suivant lesquels Platon a repensé, ou mieux, a dérivé dans des directions nouvelles, la rhétorique ou le mysticisme de son temps. — Le second, l'*Idée de la Science dans Platon,* paru également dans les *Annales* de Louvain, en 1914, examine sous tous ses aspects le problème de la connaissance et de la vérité. — Enfin, les deux dernières études apportent des vues très intéressantes sur le problème si délicat et si complexe du Dieu et de la Religion de Platon. Comme elles sont entièrement neuves et inédites, nous voudrions nous y attarder davantage et faire connaître les positions prises par le critique.

La pensée dominante de la théologie platonicienne est en complète contradiction avec le positivisme des savants qui attribuaient l'origine des choses à une force irraisonnable ou au hasard, — avec l'imagination fantaisiste des théologiens-poètes qui dérivaient la divinité d'une source génératrice, d'une φύσις matérielle, ciel ou océan. Les uns et les autres ont ignoré le primat de l'intelligence. C'est l'intelligence qui est la vraie φύσις, la φύσις primordiale et

foncière. Le psychique est antérieur au corporel; le finalisme régit le mécanisme. De ces principes découle toute la doctrine de Platon sur Dieu. Le philosophe n'a sans doute pas inventé de toutes pièces les arguments par lesquels il prouve, avec une conviction toujours croissante, l'existence de la divinité. Il est l'écho de toute une littérature antérieure : la preuve par les causes finales se retrouve chez Diogène d'Apollonie et dans les *Mémorables* de Xénophon ; la preuve par le mouvement a été exprimée par le même Diogène, par Alcméon de Crotone, par Anaxagore; la preuve par le consentement universel est développée dans les *Mémorables,* — mais Platon a repensé chacune de ces preuves et les a incorporées à sa doctrine.

Qu'entend-il cependant par Dieu? S'agit-il d'un Dieu unique et personnel? Ici, que de nuances sont nécessaires et comme il est difficile de formuler une réponse qui ne doive être aussitôt corrigée et retouchée! Faut-il chercher la divinité parmi les Idées, et surtout dans l'Idée du Bien, ou dans l'Ame du Monde, ou dans le démiurge? Oui et non. Le Dieu de Platon, c'est l'Être total : « L'être ainsi constitué de tous les objets intelligibles et du sujet suprême qui les contemple et les réfracte autant qu'il peut sur le monde sensible, cet Être est le Divin par excellence, à la fois intelligible et intelligent. Cet Être, qui, lui aussi, s'appelle le Tout, remplace véritablement à un plan supérieur, le Monde vivant et divin de la philosophie précédente » (p. 540). Dès lors, l'Ame du Monde, cause première du mouvement cosmique, est divine, mais, « à partir du moment et dans la mesure où elle participe à l'intellect » ; le cosmos qu'elle met en branle est lui-même divin, « autant qu'il est conforme au mouvement de l'Intellect »; l'Idée du Beau, l'Idée du Bien, décrites avec un parallélisme exact dans le *Banquet* et dans la *République,* peuvent être assimilées à Dieu, en ce sens qu'elles sont « des aspects privilégiés parmi les multiples aspects de l'Être intelligible »; le démiurge surtout, sujet qui contemple et reproduit le modèle divin, qui est Pensée, esprit par excellence (M. Diès remarque justement que dans les parties proprement didactiques, le Démiurge s'identifie à l'Intellect, p. 553), le démiurge fait nettement figure de Dieu personnel. Ajoutons que si, de tous les êtres, on raconte l'origine et la naissance, des Idées seules et du Démiurge, ainsi que, à l'extrémité opposée, des éléments d'où sortira la matière, on n'explique pas la production. — En somme, la divinité existe d'abord dans l'être comme dans sa source, dans l'Être intelligible, puisqu'il n'y a d'être vrai que là, et le reste est également dieu ou divin dans la mesure où il participe à cet Être intelligible. Est-ce là une doctrine panthéiste ou panenthéiste? M. Diès ne le pense pas : « Platon,

qui affirme si continuellement l'identité de l'être intelligible et du divin, n'a jamais cessé, non plus, de maintenir la distinction nécessaire entre cet être véritable et le demi-être ou non-être du monde sensible : malgré toutes les participations, inhérences, présences ou communautés, le dualisme subsiste. De même, la communauté qui relie entre elles et avec l'être les réalités intelligibles est bien loin de supprimer la distinction naturelle, la détermination précise et, pour ainsi dire, l'individualité spécifique de ces réalités. Platon a nettement pris parti devant le problème, tel qu'il se posait de son temps : il n'a sacrifié ni la transcendance à l'immanence, ni le multiple à l'un » (p. 572).

Cependant, sur la question de la personnalité de ce Dieu, la pensée platonicienne reste, à notre avis, déficiente. D'après l'interprétation de M. Diès, l'Être, en tant que tel, ne paraît posséder aucune personnalité; il est la source (quelque chose comme l'« axiome éternel » de Taine?) et l'Esprit qui émane de lui, qui est son reflet, le démiurge, dieu par excellence, père et providence, agit comme une personne, ressemble par certains aspects à la divinité chrétienne, mais demeure un être dérivé (au moins logiquement). La personnalité gît dans l'Esprit, non dans l'Être. On pressent déjà dans ce courant d'idées la doctrine néo-platonicienne.

Mais Platon lui-même a-t-il réduit en système sa théodicée? Ses vues étaient peut-être moins nettes et moins précises que celles que nous pouvons lui prêter aujourd'hui. Du reste, il est si difficile de retrouver toutes les nuances nécessaires pour traduire les mots θεός, θεῖος et leurs dérivés, nuances qui vont s'affaiblissant jusqu'à l'effacement de toute idée religieuse. De plus, la théodicée platonicienne a été certainement influencée par les doctrines politiques, et combien il serait utile de rechercher qnel rôle joue la religion dans l'œuvre du philosophe grec, rôle de soutien à l'égard de l'État, de telle sorte que la Métaphysique serait commandée par les nécessités du gouvernement, ou, au contraire, rôle indépendant et suprême auquel sont subordonnées toutes les théories morales et sociales? Les deux tendances se font jour dans les Dialogues, mais quelle est celle qui prédomine?

M. Diès aidera à résoudre ces problèmes par son dernier chapitre où il étudie tour à tour les trois facteurs de la religion platonicienne : l'autorité, la persuasion, l'esprit : religion du chef, de l'État et de l'éducateur. Platon met au service de la divinité la force de contrainte des lois, mais aussi « il la recommande au cœur et à l'intelligence par la pression persuasive de l'éducateur, de la coutume, de la prédication morale. Il s'attache à la fois à la spiritualiser et à

l'humaniser, en la fondant sur les instincts les plus profonds et les plus nobles, et crée, entre les dieux, la cité, la famille, l'individu, une communauté sentimentale et une alliance active, dont l'objet suprême est la réalisation éternelle de la Justice et du Bien » (p. 589). Religion du philosophe, car la foi que Platon impose et persuade « est fondée avant tout sur des convictions rationnelles, sur des croyances intellectuelles, sur des vérités » (p. 391), elle sort de sa philosophie et s'explique par elle, par ses principes, par ses aspirations.

Cette esquisse fournit déjà bien des éléments au problème que je posais plus haut, et les suggestions de M. Diès seront très précieuses à qui voudra travailler à le résoudre.

J. Souilhé.

Vals.

HISTOIRE DE LA MORALE ANCIENNE.

OTTMAR DITTRICH, *Geschichte der Ethik, Die Systeme der Moral von Altertum bis zum Gegenwart,* I, II, III, Leipzig, Meiner, 1926, 3 vol. in-8° VIII-374, VII-311, VIII-510 pp.

Cette histoire de la morale n'est encore parvenue qu'au seuil des temps modernes, bien qu'elle comprenne déjà trois gros volumes. Quand elle sera achevée, ce sera certainement, et de beaucoup, l'œuvre la plus considérable qui ait été écrite sur le sujet. Considérable, il faut le dire, plus encore par sa valeur que par son étendue.

Le premier volume étudie les Grecs jusqu'à Aristote inclusivement; le second traite de l'hellénisme et des origines chrétiennes; le troisième est consacré au moyen âge.

On le voit, M. Dittrich a restreint délibérément son enquête aux doctrines morales du monde occidental; il se limite même à leur expression systématique. Cependant, à titre d'introduction, il nous livre d'abord un exposé fort intéressant des idées morales véhiculées par la littérature. Les grands tragiques Eschyle, Sophocle et Euripide, sont ainsi appelés, après Homère et Pindare, à nous faire confidence de leur philosophie de la vie. Pourvu que l'on tienne compte des conventions inhérentes aux genres littéraires, ce sont là témoignages très dignes d'être entendus, et d'ailleurs assez connus pour qu'il n'y ait pas à insister.

Parmi les philosophes grecs Platon et Aristote reçoivent, comme il est juste, un traitement de faveur. Chacun de ces deux grands hommes se voit attribuer quarante pages, dont les longs et denses alinéas sont vraiment pleins de choses. A signaler, entre autres, le passage relatif aux idées d'Aristote sur la responsabilité. Dans une analyse très fine, l'auteur y précise le sens du mot ἑκούσιος, terme dans lequel on aurait tort, selon lui, d'introduire l'idée de liberté. L'ἑκούσιος est celui qui agit volontairement. Rien de plus. Or, en vertu du principe *quidquid movetur ab alio movetur,* la volonté, tout principe d'action qu'elle est, ne peut que recevoir elle-même sa détermination de la présentation intellectuelle d'un bien : intellectualisme, eudémonisme, déterminisme, ces trois aspects de la morale d'Aristote apparaissent ainsi solidaires.

Moins bien partagé que des philosophes dont les systèmes font cependant petite figure auprès de sa doctrine, Jésus-Christ n'obtient que cinq maigres pages dans le second volume de M. Dittrich. Si l'on songe à l'extraordinaire retentissement de l'Évangile, non seulement dans les mœurs, mais dans les idées rectrices de l'humanité, si l'on pèse ce que les moralistes en apparence les plus indépendants doivent, même à leur insu, à son influence, on estimera sans doute qu'une telle disproportion ne se justifie guère. On peut discuter la part qui revient à Socrate dans les dialogues de Platon. Mais quand il s'agit de Paul, de Jean et de Jacques, quelque personnalité que gardent ces écrivains, leur souci si particulier de rester dans le rôle de disciples, empêche absolument de se méprendre sur la véritable origine du courant d'idées dont ils se sont faits les canaux. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher ce que l'*Épître aux Romains* ou l'*Apocalypse* ont pu ajouter au message de Jésus. Tout en professant sur ce point les idées des critiques protestants, M. Dittrich eût du donner à l'enseignement évangélique une place plus en rapport avec son importance privilégiée.

Par ailleurs, l'originalité de Jésus mise hors de cause, on accordera volontiers qu'à toutes les époques de l'histoire de l'Église les écrivains chrétiens aient emprunté çà et là, avec plus ou moins de bonheur, l'expression de leur doctrine morale comme de leur métaphysique religieuse. Essentiellement parole de vie et de salut, le dogme n'est pas une philosophie, mais il prête à des interprétations philosophiques. dont chaque penseur a l'entière responsabilité. A cet égard, quiconque est curieux d'histoire suivra avec un vif intérêt, dans le troisième volume de M. Dittrich, le développement si divers de la morale chrétienne au cours du moyen âge. Il y a là une série d'exposés très au point, dont la systématisation révèle à coup sûr des tendances discutables, mais dont l'information et la netteté ne laissent rien à désirer.

Conçu, comme une philosophie beaucoup plus que comme un narré de l'histoire de la morale, l'ouvrage ne comportera un jugement de fond que lorsqu'il nous aura livré ses conclusions dernières. Dès maintenant toutefois il manifeste chez son auteur une incontestable maîtrise.

Jacques de Blic.

Enghien (Belgique).

AUTOUR DE LA PHILOSOPHIE ARABE

I. — G. Théry, O. P. Autour du Décret de 1210 : I *David de Dinant.* Étude sur son panthéisme matérialiste (*Bibliothèque thomiste,* VI). II *Alexandre d'Aphrodise.* Aperçu sur l'influence de sa noétique (*Bibliothèque thomiste,* VII). 2 vol. in-8° de 160 et 120 pages. Le Saulchoir, Kain (Belgique), Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1925 et 1926. Prix 12 fr. chaque volume.

II. — Avicennae (Ibn Sīnā) *Metaphysices Compendium* (*An-Nadjāt*) ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah Carame, episcopus maronita tituli Myndensis. 1 vol. in-8° de lii-272 pages. Rome, 1926. Prix : en Italie, 75 lires; en dehors de l'Italie, 3 dollars. Édité par l'Institut pontifical d'Études orientales à Rome.

III. — Nallino, *Filosofia « orientale » od « illuminativa » d'Avicenna?* Article paru dans le *Rivista degli Studi Orientali,* Roma, presso le Regia Università. Scuola orientale, vol. X, fasc. 4 (1925), pp. 433-467.

En 1210, c'est-à-dire quinze ans avant la naissance de saint Thomas d'Aquin, plusieurs évêques, réunis à Paris, prononcèrent une condamnation qui témoigne de l'effervescence des milieux intellectuels à cette époque :

« Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus. Apud quem invenientur quaternuli magistri David a natali Domini in antea pro heretico habebitur. » (i, p. 7, n. 1).

C'est ce décret, dont l'intérêt n'avait pas échappé aux Renan, aux deux Jourdain, aux Hauréau, aux Mandonnet, que le R. P. Théry a très heureusement choisi comme point central de ses recherches. Tous les amis du xiiie siècle s'en réjouiront, car bien des questions d'histoire doctrinale et littéraire seront éclaircies le jour où l'on sera à même de prouver ce que contenaient au juste les *quaternuli*

magistri David, les *libri Aristotelis de naturali philosophia* et les *commenta.*

Renan, dans sa thèse sur *Averroès et l'Averroïsme* (II, ii, § 4), déclarait que « la première apparition manifeste de la philosophie arabe dans le sein de la scolastique [eut] lieu au concile de Paris, en 1209 », et que « le concile de 1209 frappa l'Aristote arabe, traduit de l'arabe, expliqué par des Arabes ». Mais, après avoir rappelé les hérésies des Cathares et de Jean Scot, il ajoutait : « Voilà plus qu'il n'en faut assurément pour se dispenser d'aller chercher chez les Arabes les antécédents d'Amaury et de David, surtout si l'on fait à l'originalité propre d'Amaury la part qu'elle mérite ». Pour C. Jourdain, aucune part ne doit être faite à l'influence arabe : « Amaury de Chartres s'inspira de Jean Scot Erigène exclusivement, et entreprit de relever dans les écoles sa doctrine oubliée. David de Dinan... suivit, outre Jean Scot, Alexandre d'Aphrodise, sur la trace duquel il se perdit dans les voies du matérialisme » (*Mémoires de l'Académie des Inscr. et B.-L.*, t, XXVI, 2[e] p. (1870), p. 497).

Les conclusions du R. P. Théry, en ce qui concerne David de Dinant, seront plus modestes : « Les écrits d'Aristote, dit-il, nous apparaissent comme la principale source d'inspiration du *De Tomis.* Voilà ce qui nous semble certain. David a-t-il lu ces écrits dans un texte dénué de toute glose; ou bien les a-t-il lus dans un texte accompagné de commentaire, comme semble l'indiquer Albert le Grand, c'est ce qui nous paraît pour l'instant impossible à déterminer » (p. 83). Cette réserve marque sans doute un progrès vers les réponses définitives.

I. — Tous les exemplaires de l'ouvrage de David auraient-ils été brûlés, sans exception, à la suite de l'ordonnance des évêques? Le R. P. Théry pense que non (cf. p. 26). Cependant il n'a pas réussi à en découvrir dans les dépôts de manuscrits (p. 27, p. 120). Cela ne donne que plus de valeur à l'*Essai de reconstitution* que, hardiment, il a dressé, à l'aide de citations ou quasi-citations recueillies chez Thomas d'Aquin et chez Albert le Grand, d'après l'édition Vivès. C'est à travers ces textes que le R. P. s'est attaché à saisir la « doctrine même de David » (p. 29, n. 1), ce qu'il appelle son « système dialectico-métaphysique » (chap. iii, pp. 28-49), son « panthéisme matérialiste ». C'est donc sur eux que se porte avant tout notre curiosité.

L'Essai de reconstitution des *Quaternuli* (pp. 126-145) comprend : un Prooemium; un Caput i : Probatur quod omnia sunt deus, divisé en trois paragraphes, avec subdivisions; un Caput ii : Probatur omnia esse substantialiter unum, et esse materiam primam, en

cinq paragraphes; et enfin; une CONCLUSIO. Aucun signe typographique ne distingue les mots que l'auteur a substitués à ceux d'Albert et de Thomas « pour rendre aux citations leur allure personnelle » (p. 123), mais dans les notes le lecteur est averti. C'est dans les notes aussi que sont reproduites — pas toujours — les formules par lesquelles Albert et Thomas introduisent les soi-disant citations. Enfin, lorsque plusieurs recensions d'un même texte se rencontrent chez Albert, ce qui est presque toujours le cas (cf. p. 121), une seule est choisie, et les autres, ou seulement leurs variantes, figurent au bas des pages. Rien n'a été négligé, on le voit, pour reconstituer vraiment l'opuscule. On aurait presque l'illusion du réel, si l'illusion était de mise en pareille matière. Mais n'oublions pas que le R. P. Théry n'est parvenu à sélectionner et ajuster ainsi ses extraits qu'après avoir résolu un nombre considérable de problèmes d'identification, problèmes dont les « documents originaux » (p. 148) fournis par Albert le Grand et saint Thomas ne semblaient pas devoir rendre la solution tellement facile.

Remarquons d'abord que ni Thomas, qui dépend d'Albert (cf. pp. 22-23) et ne mentionne aucun ouvrage de David, ni même Albert, ne nomment les *Quaternuli*. Mais Albert « cite textuellement un écrit qu'il a sous les yeux... et donne même le titre du livre de David de Dinant : *liber de Tomis*, sive *de Divisionibus* » (p. 18).

Or, le R. P. Théry, contrairement à Hauréau, Bareille, Polz, [C. Jourdain], est « enclin à ne voir dans les *Quaternuli* et le *De Tomis* qu'une seule et même œuvre » (p. 19, n. 1). Que cette opinion soit devenue une certitude, et l'on est en droit d'intituler « ... *Quaternuli* » (p. 119) cet essai de reconstitution qui « nous permettra un contact direct avec quelques pages du *De Tomis* » (p. 123).

Est-ce bien le *De Tomis*? Car, d'après le R. Père, « Albert le Grand n'en possède pas le texte, mais un recueil de propositions fait par les théologiens » (p. 19, n. 1), celui qu'il désigne en ces termes dans la *Summa de Creaturis*, II. P., q. 5, a. 2 : « Istæ rationes inveniuntur in libro David Manthensis per theologos facto, qui totus est hæreticus » (p. 19, n. 2 = édit. Borgnet-Jammy, t. XXXV, p. 69), ou bien, d'après un manuscrit de la fin du XIIIe siècle : « Iste rationes inveniuntur in IX libro David mantensis per theologos facto... » (p. 11, n. 3 = ms. 875 de la Bibliothèque Mazarine, f. 13^r, 2e col.). Admettons qu'Albert identifie avec David de Dinant (p. 11) cet énigmatique David Mantensis : reste la question de savoir si « l'ouvrage fait par les théologiens » (p. 19) reproduisait le « livre de David de Dinant » (p. 18).

Ne parlons pas d'identité. « Ce recueil était-il l'expression exacte

des doctrines du philosophe hérétique? » (p. 20). Voici la réponse : « Nous n'avons pour l'instant aucun moyen direct de nous en assurer. Mais si nous en jugeons d'après les pièces similaires exécutées dans le même but, par exemple celles concernant Amaury de Bène, saint Thomas..., nous n'avons pas de raison de douter que ce recueil ne fût fidèle à l'original » (*ibid.*). Soit. Mais il faudra bien se persuader que les phrases, et non pas seulement les idées, ont été fidèlement transcrites par les théologiens, si l'on veut avoir le droit, ensuite, de considérer les citations d'Albert comme des « fragments du *De Tomis* » (p. 121).

Le R. P. ajoute une autre considération, mais qui fait intervenir de nouveaux problèmes imparfaitement résolus : « Albert le Grand avait, semble-t-il, un moyen de contrôle que nous n'avons plus. C'était un ouvrage d'Alexandre, le *De Noï,* qui traitait de l'esprit, de la matière et de Dieu, identique au *De Principio incorporeæ et corporeæ substantiæ.* Cet ouvrage, Albert le Grand le découvrit, nous dit-il, dans un manuscrit très ancien, en Allemagne, avant de venir à Paris. Il constata entre cet écrit et le *De Tomis* une ressemblance assez grande pour pouvoir affirmer que ce dernier était en grande partie la reproduction du *De Principio incorporeæ et corporeæ substantiæ* » (p. 20). — Si le soi-disant contrôle du *De Tomis* par le *De Noï* est considéré comme un garant de l'exactitude du « recueil » (p. 20, l. 3), c'est que ce recueil est par ailleurs supposé avoir été un « extrait du *De Tomis* » (p. 123, l. 5) conforme à la rédaction originale.

Mais voici que le cas se complique. L'un des principaux passages où Albert comparerait les écrits dont nous venons de parler est *Summa Theol.*, I P., tr. IV, [q. 20, m. 2], q. inc.; t. XXXI, p. 139-140 (cf. p. 20, n. 2). Or, c'est celui-là même à propos duquel le R. P. Théry dira ensuite : « D'après ce texte, toute la citation se présente comme un extrait de l'ouvrage d'Alexandre inséré dans le *De Tomis*. C'est fort probable » (p. 127, n. 2). — N'oublions pas que, par hypothèse, Albert le Grand n'a pas eu entre les mains la rédaction originale de David de Dinant, mais l'extrait du *De Tomis* fait par les théologiens. Ceux-ci auraient donc justement reproduit « un extrait de l'ouvrage d'Alexandre inséré dans le *De Tomis* ».

Le passage de la *Summa Theol.* dont nous venons de parler constitue, dans l'*Essai* le § 1 du premier chapitre (pp. 127-128). Là, p. 128, une seconde référence avertit qu'il faut en rapprocher *Summ. Theol.*, I P., tr. 6, q. 29, m. 1, a. 2 (t. XXXI, p. 294, n. 5), c'est-à-dire l'alinéa qui ensuite formera le § 3, n. 2 du second

chapitre (pp. 132-133), et sur la place duquel on pourrait hésiter plus que ne le fait le R. P., p. 132, n. 2.

Or, dit le R. P. Théry, « Albert le Grand attribuait cet argument tantôt à Baudoin... tantôt à Alexandre... Toutefois, connaissant les rapports étroits du *De Tomis* et de sa prétendue source [Alexandre], cette simple mention [« Et in hoc errore fuit David de Dinanto »] est déjà suffisante pour nous permettre de regarder cet argument comme un fragment authentique de l'ouvrage de David » (p. 134, note). — Pareille assurance est conforme, en effet, comme on le verra, à la théorie du R. P. Mais si celle-ci n'est pas prouvée par ailleurs, les textes en cause ne l'imposent pas.

Si les propositions de David de Dinant peuvent n'être que celles d'Alexandre, et s'il est vrai que, comme le croit le R. P. Théry, contrairement à Hauréau, « chaque fois qu'Albert le Grand rapporte les opinions d'un philosophe Alexandre, c'est Alexandre d'Aphrodise, commentateur d'Aristote qu'il entend désigner » (p. 60), faisons donc une enquête dans les œuvres d'Alexandre. Le R. P. l'a accomplie, cette longue enquête; mais il n'est « pas parvenu à saisir historiquement un rapport certain entre Alexandre d'Aphrodise et David de Dinant » (p. 66). L'Alexandre auteur du *De Noï* ne serait qu'un pseudo-Alexandre, comme l'appelle le R. P. Théry à plusieurs reprises (p. 123, p. 125, p. 127...).

Ce pseudo-Alexandre — ou ce disciple *tardif* de Xénophane, comme aurait continué à l'appeler Hauréau, malgré la note de la p. 64 (cf. *loc. cit.*, p. 327) — nous intéresse d'autant plus que le R. P. Théry a « cru légitime de placer les citations du *De Tomis* dans le cadre fourni par son ouvrage » (p. 125). Ce cadre, nous le connaîtrions parce que « Albert le Grand, dans son *Commentaire des Métaphysiques* (lib. I, t. IV, cap. VII; t. VI, p. 70-72) a résumé en formules précises la structure générale de l'écrit du soi-disant Alexandre. Ce dernier commençait par montrer que tout est Dieu. Et il établissait cette première conclusion générale sur les quatre propositions suivantes... » (p. 124). Mais voici un nouveau problème! Car ce que le R. P. attribue directement au pseudo-Alexandre, ici et ailleurs (p. 127, n. 2; 131, n. 3; 132, n. 2), est directement attribué à Xénophane par Albert le Grand : « ... et ponemus primo positionem Xenophanis, qui non distinguens de materia et forma dixit omnia esse Deum. Innitebatur autem iste quatuor propositionibus, quarum una est... Hæ propositiones colliguntur ex libro Alexandri Græci cujusdam Peripatetici, qui opinionem istius Xenophanis post eum suscepit... Ulterius autem probat Xenophanes... » t. VI, p. 70-71). Ces propositions de Xénophane, le R. P. Théry

déclare n'avoir pu identifier l'ouvrage d'Alexandre d'Aphrodise qui les contiendrait; mais, ajoute-t-il, « David pouvait les connaître, sinon avec la netteté où nous les trouvons dans Albert le Grand, du moins en leur ensemble, dans le 1er livre des *Métaphysiques* d'Aristote. Et c'est sans doute ce qui eut lieu » (p. 82, n. 1). L'intermédiaire Alexandre est donc inutile. Mais pour le R. Père — et ceci explique la plupart de ses interprétations — « l'ouvrage du pseudo-Alexandre... n'est peut-être que de David de Dinant » (p. 125).

Les choses étant supposées telles, c'est à bon droit que le R. P. Théry a emprunté au *De Noï* du pseudo-Alexandre le cadre de son Essai de reconstitution. Mais n'oublions pas que cet ouvrage, « Albert le Grand le découvrit, nous dit-il, dans un manuscrit très ancien (« in uno libro antiquissimo ») en Allemagne, avant de venir à Paris » (p. 20 — cf. p. 58). Si nous voulons donner un sens acceptable à « antiquissimus », mot qui aurait été écrit avant 1236 (cf. p. 20, n. 3), il nous faudra bien faire remonter par delà l'époque de l'activité littéraire de David la composition de ce fameux manuscrit. Donc le pseudo-Alexandre et David de Dinant seraient distincts. Et c'est heureux pour la réputation d'Albert le Grand, lequel, ayant eu en main, par hypothèse, les deux documents, et en ayant transcrit des passages, ne confond pas « Alexander græcus » et David puisqu'il dit que celui-ci a suivi celui-là : « Quem secutus est quidam David de Dinanto » (cité p. 20, n. 2 = Vivès, XXXI, p. 139-140).

Décidément, reconstituer les *Quaternuli* à l'aide des seules citations ou soi-disant citations que l'on rencontre dans les volumes d'Albert le Grand et de saint Thomas édités chez Vivès, c'est un jeu difficile[1]. L'essai exécuté en fournit une nouvelle preuve, et justifie la réserve des anciens historiens. Mais l'expérience était à faire, et chacun sera reconnaissant au R. P. Théry de s'y être appliqué avec tant de soin. Seulement il regrettera lui-même plus tard, quand il voudra consulter ou contrôler son travail, d'avoir cimenté

1. Les remarques et communications fournies par Mgr Pelzer au R. P. Théry, et publiées par ce dernier dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1926, p. 555, montrent bien l'insuffisance de l'édition Vivès d'Albert le Grand. — L'énigmatique ALOY, qui figure dans l'édition Vivès, t. X [1891], p. 151, était devenu ALEXANDER dans l'admirable édition critique Ern. Meyer et Car. Jessen du *De Vegetabilibus* [Berlin, 1867], p. 323. — Si la virgule, qui, dans l'édition Vivès de la *Summa Theol.*, t. XXXI, p. 140a, l. 26, sépare « materiæ primæ » de « nous », avait été reportée après « nous » par le R. P. Théry (p. 128, l. 8), je crois que celui-ci, à la page 35, aurait exprimé avec plus de vigueur et d'exactitude le sens de l'argumentation. — Par contre, le mot « simplicia », que le R. P. intercale p. 133, l. 3, me paraît fausser ou ralentir la marche du raisonnement.

trop tôt les pièces de la mosaïque, et d'avoir obligé le lecteur à chercher, pour les replacer au bon endroit, des indices auxquels il faudra encore recourir, tels que les formules par lesquelles les textes sont introduits chez Thomas ou Albert. Souhaitons que le R. P. Théry lui-même, ou le savant et dévoué Mgr Pelzer, dont les recherches jusqu'ici ont été infructueuses (p. 17; p. 121), finissent par découvrir un *De Tomis* ou les *Quaternuli.*

Quant au *De Noï,* le travail du R. P. Théry tendrait à nous persuader que nous le lisons équivalemment dans l' « Essai de reconstution des *Quaternuli* ». Mieux vaudrait, me semble-t-il, considérer le problème de son identité comme non résolu, et comme méritant d'être traité pour lui-même. Pierre Duhem ne retrouvait pas dans le *De Noï* la conception grecque, mais la conception arabe, de la *hyle;* et il concluait : « l'ouvrage dont David de Dinant avait tiré son Monisme [le *De Noï*] était un de ces apocryphes innombrables qui avaient cours chez les Musulmans et qui passaient, auprès d'eux, pour expressions de la pensée grecque » (*Le Système du monde*, t. V [Paris, A. Hermann, 1917], p. 259). Mais, quoi qu'il en soit des lectures de David de Dinant, il ne semble pas que le *De Noï*, à en juger par son titre et les citations d'Albert, soit une traduction arabico-latine. Et ceci, étant donnée la tendance actuelle des historiens à grossir l'importance de la philosophie arabe à cette époque, rend plus intéressant encore pour nous le *De Noï* — et le travail du R. P. Théry.

II. — Les écrits d'Alexandre d'Aphrodise furent-ils visés par le décret de 1210? Plusieurs historiens l'ont pensé : « Nous ne croyons pas nous tromper, écrivait Ch. Jourdain, en supposant que ce mot de *commenta* désigne les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise sur le traité περὶ ψυχῆς » (*Mém. de l'Acad.* d. I. et B.-L., t. XXVI (1870), p. 495). Tel n'est pas l'avis du R. P. Théry. Il fait observer que le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur le *De anima* d'Aristote est perdu, et que le *De anima* écrit personnel du commentateur « n'était pas traduit au XIIIe siècle. Du moins, on n'a aucune trace de sa traduction. Dans le milieu du XIIIe siècle, on l'a connu, mais par l'intermédiaire d'Averroès » (I, p. 72, note). Aussi déclare-t-il : « Nous n'irons pas jusqu'à dire avec Ch. Jourdain que le terme *commenta* qu'on lit dans la condamnation de 1210 s'applique aux traductions arabico-latines des ouvrages d'Alexandre; ce terme pouvait viser aussi bien Avicenne » (II, p. 7).

En lisant ces derniers mots, on serait tenté de se demander pourquoi l'auteur n'a pas étudié les anciennes traductions d'Avicenne alors surtout qu'il a consacré tant de pages à celles d'Averroès.

Serait-ce parce qu'il avait déjà dit (I, p. 76) : « Nous ne croyons pas qu'il y ait eu contact entre Avicenne et David » ? A ce compte-là, il nous aurait également privé de sa monographie sur le philosophe grec, puisqu'il avait ainsi conclu une longue enquête entreprise à son sujet (I, p. 72) : « Il nous paraît difficile, pour l'instant, de jusfier les assertions d'Albert le Grand, et les rapports entre Alexandre d'Aphrodise et David de Dinant nous semblent fort peu probables. » Mais puisque le R. P. a nettement déclaré qu'il n'avait pas l'ambition de mettre en relief toute la portée historique de la célèbre condamnation (I, p. 5), soyons lui reconnaissant de nous communiquer le résultat de recherches entreprises « autour du décret de 1210 ».

Ainsi, bien que « n'ayant abordé l'étude d'Alexandre d'Aphrodise qu'en fonction de David de Dinant » (II, p. 7), l'auteur les dissocie : « Il s'agit, dans cette monographie d'Alexandre d'Aphrodise lui-même, indépendamment de ses rapports avec David de Dinant; et les problèmes nouveaux que nous voulons étudier peuvent se résumer ainsi : Que représente Alexandre d'Aphrodise dans l'histoire de la philosophie médiévale ? Dans quel sens a-t-il exercé son influence ? Par quelles voies est-il parvenu à l'Occident latin ? » (p. 9). Programme qui serait long à réaliser dans ses détails, les documents utiles étant en grande partie inconnus ou depuis longtemps négligés.

Après quelques pages consacrées aux productions littéraires d'Alexandre (pp. 9-12), à « l'influence d'Alexandre sur les philosophes grecs et sur Boëce (pp. 13-18), aux traductions de ses écrits en arabe (pp. 18-27), l'auteur concentre son attention sur le Περὶ νοῦ. Car, dit-il, « si nous ne connaissions que l'influence exercée par les écrits logiques et physiques d'Alexandre d'Aphrodise sur les philosophes du moyen âge, latin ou arabe, nous ne serions point autorisé à parler d'un véritable courant alexandriste. C'est par ses doctrines psychologiques — exprimées dans son écrit personnel : Περὶ ψυχῆς, et plus précisément dans le Περὶ νοῦ qui en est un extrait — qu'Alexandre d'Aphrodise se rallia de nombreux adeptes, et mérita le nom de matérialiste que lui décerneront les philosophes et théologiens du moyen âge et de la Renaissance » (p. 27).

Ce Περὶ νοῦ n'est pas le *De Noï* dont il était question dans la première monographie, c'est celui qu'Albert le Grand appelait *De Intellectu et Intellecto* (cf. p. 109, note, n° 6). Le R. P. en donne l'analyse d'après le texte grec de l'édition moderne de Berlin (*Supplem. Aristot.*, ALEX. APHROD., vol. II, pp. 106-113), — non d'après l'ancienne traduction arabo-latine qui sera reproduite par lui au chap. III, et qui, ayant été écrite au XIIe siècle par Gérard de Crémone, est plus

apte à nous renseigner sur l'influence de la Noétique d'Alexandre dans les milieux parisiens de 1200.

Le chapitre II, intitulé « Influence du Περὶ νοῦ chez les Arabes » (pp. 34-67) ne pouvait qu'être incomplet, et l'auteur est le premier à s'en rendre compte (p. 34). On doit regretter cependant que plusieurs travaux indispensables, destinés aux non-arabisants, aient été méconnus ou imparfaitement utilisés. Ni Horten, ni Dieterici, ni le baron Carra de Vaux ne sont nommés! Des problèmes anciens, que l'on croyait résolus, sont présentés comme nouveaux et à peine amorcés. Le caractère sporadique des informations nuirait d'ailleurs moins à l'ensemble, n'était un certain manque de perspective dans la mise en valeur des documents, et une confiance trop grande dans les traductions latines médiévales.

Dans le troisième chapitre (pp. 68-104), le R. P. Théry a eu l'heureuse idée de publier d'anciennes versions latines de quatre opuscules d'Alexandre d'Aphrodise, les unes déjà imprimées, mais en des volumes devenus rares, les autres inédites. Ce sont : d'abord le *De intellectu et intellecto;* puis le « texte reçu sous le titre *De sensu et sensato* », et qui serait une paraphrase du *De Anima,* II, 5, d'Aristote; ensuite, le fragment intitulé *De tempore,* ou *De motu et tempore,* qui semble être un extrait d'un commentaire à la *Physique,* IV, 12, d'Aristote; enfin, un très court *De augmento,* qui est, sans doute, un extrait du commentaire au *De generatione et corruptione.* Ces traductions arabo-latines existaient avant 1210. Celle du Commentaire des *Météores* étant, au contraire, de beaucoup postérieure, le R. P. ne la donne pas. Quant à la traduction du commentaire au *De sensu et sensato,* elle est ancienne (cf. p. 84); mais l'édition Thurot suffit.

Pour l'établissement des textes, le R. P. a fait un choix parmi les manuscrits et parmi les variantes. Ce double électisme est souvent imposé par les circonstances, et d'autre part toutes les méthodes ont leurs inconvénients. Dans l'espèce, il y a lieu de regretter, par exemple, que, pour ce qui concerne le *De intellectu,* le manuscrit E = ms. 16613 de la Biblioth. Nation. de Paris, ait été rejeté et ses variantes omises (p. 75, note). La raison, à savoir qu'il contient un texte très fautif, ne me paraît pas convaincante. Car ce qui constitue pour nous, aujourd'hui, le principal intérêt du *De intellectu* latin, c'est l'influence qu'il a pu exercer. Donc, une copie écrite avec négligence, mais ancienne, et bien placée, jadis, pour être lue, comme l'était E (= Ancien Sorbonne, 1793, du XIIIe s.), n'est peut-être pas indigne de devenir accessible aux érudits. De plus, les traductions arabo-latines d'ouvrages philosophiques sont exposées

à accumuler ou à combiner tant de méprises qu'il est bien difficile, l'expérience le montre, d'apprécier la valeur intrinsèque de leurs variantes sans le secours de l'original, ou même avec son aide, lorsque celui-ci a été maltraité[1]. Pour tous ces motifs, je suis persuadé que les éditeurs de ces textes arabo-latins ne feront œuvre pleinement utile que s'ils ne se préoccupent pas trop d'alléger leur apparat critique.

Le R. P. Théry affirme que « les citations textuelles du *De intellectu et intellecto* d'Alexandre, insérées par Albert dans ses œuvres (Voir, par exemple, *Summa de Creat.*, II, P., q. 7, a. 3; t. XXXV, p. 101; q. 8, a. 2, p. 106; q. 54, p. 449; q. 56, a. 3, p. 482; q. 57, a. 1, p. 487), sont faites d'après cette version de Gérard de Crémone » qu'il vient d'éditer (p. 83). Peut-être... Mais la chose n'est pas prouvée, au moins sous une forme aussi absolue. Car, au premier endroit cité, on lit : « Alexander, in libro *de Intellectu et intelligibili* dicit, quod anima habet intellectum hylealem : hyleale autem est materiale : ergo anima composita est ex materia et forma. » Or, le mot *hylealis* expliqué par *materialis,* et que l'on retrouve [écrit « ylealis »] dans un texte analogue de saint Thomas (*Q. disput. de Anima,* a. 6) cité par le R. P. Théry, p. 106, n. 2, correspond très bien au terme de la version arabe, tandis que dans la version arabo-latine éditée on lit : *materialis.*

En terminant, l'auteur rappelle qu'il n'a voulu que « présenter de simples notes sur l'influence de la noétique alexandriste » (p. 116). Mais ces « notes », outre qu'elles provoqueront et orienteront les recherches futures, sont riches en informations positives, précises, notamment sur vingt à vingt-cinq manuscrits de Paris, de Rome, et d'ailleurs[2]. Les deux monographies sont complétées par des tables

1. Dans mes *Notes sur les Philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age* (Beyrouth, Imprimerie Catholique), j'en ai fourni des exemples (p. 10 et pp. 56 sq.), tirés de publications justement estimées. — Dans le *De intellectu et intellecto* édité par le R.P. Théry, M. Etienne Gilson a été arrêté, dès la 3e ligne, par un mot sur lequel il fait cette judicieuse observation : « le *substantivus* de la page 74 est une lecture hardie (quoique défendable) du ms. Bib. N., lat. 16602, f. 119r, qui donne *subt;* alors que le ms. 6325, dont la leçon n'est pas citée dans les variantes, donne *subiect,* c'est-à-dire *subiectus* » (*Revue critique d'hist. et de litt.*, 1926, p. 222). Le texte arabe, que j'ai sous les yeux, donne raison à M. E. G., puisqu'il ne présente le même terme que deux lignes plus bas, là où revient le mot *subjectum.*

2. Les renseignements négatifs ne sont pas toujours heureux. Ainsi, il est inexact que Wüstenfeld ait omis de mentionner la traduction médiévale du *De intellectu* d'Alfarabi (II, p. 40, n. 2) : cf. *op. cit.*, p. 68, l. 1. Inexact aussi que Casiri passe sous silence la traduction arabe du *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise (II, p. 20) : cf. *op. cit.*, I, p. 242 [n° XIII]. — Particulièrement regrettables sont les erreurs de numérotation (I, p. 121 sq.) ou de disposition

bien comprises, que, malgré quelques inexactitudes accidentelles (*s.v.* Aristote, Averroès, Jourdain...), on aura plaisir à consulter.

*
* *

L'Institut pontifical d'Études orientales, auquel rien n'est étranger de ce qui contribue à faire connaître la vie intellectuelle et religieuse du Proche Orient, vient de publier la traduction latine d'un écrit arabe du philosophe Avicenne. Elle est l'œuvre d'un savant ecclésiastique libanais, Mgr Nematallah Carame, évêque titulaire de Myndos, qui est depuis longtemps établi à Rome, jadis comme Recteur du collège maronite, ensuite comme Prélat Ordinant des Maronites, et qui a publié naguère une version arabe du *Cours de Philosophie* de Louvain. Le travail, entrepris sous l'impulsion du regretté Père Paul Geny, S. J., professeur à l'Université Grégorienne (p. XLVII), est offert principalement « doctis viris peripateticæ philosophiæ addictis » (p. VII). Son but est d'aider à l'étude de ces grands scolastiques qui, comme Albert le Grand et saint Thomas, tinrent en si haute estime les opinions d'Avicenne « ut una ex præcipuis fontibus suarum elucubrationum exstiterint » (p. V).

Avicenne est bien connu, grâce, notamment, aux travaux de M. Horten en Allemagne et du baron Carra de Vaux en France. Il naquit, disaient ordinairement les Orientalistes, en 370-980 et mourut en 428-1037. Les chiffres indiqués à la p. VIII de la Préface sont différents : « 373-988,... 427-1035, ætatis suæ sexto et quinquagesimo ». Tels quels, ils se contredisent de plusieurs manières ; mais lisons : 373-983 et 427-1035-6. Les dates 373 et 427, Mgr Carame les a probablement empruntées à la biographie arabe qui a été mise par l'éditeur égyptien en tête du volume traduit. En attendant que leur exactitude soit confirmée, mieux vaut continuer à placer en 1037 la mort d'Avicenne. Quant à la date de la naissance, peut-être y a-t-il lieu d'hésiter.

L'ouvrage traduit n'est pas le grand *Chifā*, que les Occidentaux, à partir du XIIe siècle, étudièrent dans des traductions latines partielles. C'est le *Nadjât*, analogue au précédent, mais beaucoup moins étendu, ou plutôt c'est la dernière de ses trois parties. Laissant de côté la Logique et la Physique, Mgr Carame s'est occupé uniquement de la Métaphysique, dont il n'existait jusqu'ici, nous dit-il (p. VII), aucune version latine. Ce traité a, de fait, son

typographique qui empêchent d'utiliser autant qu'il le mériterait le précieux tableau comparatif de la p. 121.

intérêt. Sans doute, personne ne s'avisera d'expliquer à l'aide de lui seul les opinions mises par les scolastiques au compte d'Avicenne, s'il est vrai qu'elles ont été prises généralement ailleurs. Mais le *Nadjât,* que le baron Carra de Vaux qualifie de « fort beau livre, très net et plein de vigueur » (*Avicenne,* Alcan, 1900, p. 146), est le témoin autorisé de conceptions philosophiques qui circulèrent dans le monde musulman dès le XIe siècle. A ce titre, il méritait de n'être pas ignoré des non-arabisants.

Le texte arabe a été fourni par la vieille édition romaine de 1593, dont l'origine est brièvement racontée (pp. IV-V) et par une édition parue au Caire en 1911. Ni l'une ni l'autre n'est exempte d'erreurs. Mgr Carame a opéré un certain nombre de corrections; mais il n'a pas réussi, avoue-t-il lui-même (p. XII), à rétablir partout des lectures satisfaisantes. Ne consultant aucun manuscrit, il ne pouvait en effet, suppléer complètement à l'absence d'une édition critique. Il aura du moins constaté l'imperfection des résultats acquis, puisqu'il écrit, en passant, des notes comme celle-ci : « Oratio haec usque ad cap. sequens non invenitur in M[éd. romaine]. Quod et similia ostendunt plura libri *Nagiah* [sic] exemplaria exstitisse » (p. 13, n. 2).

La tâche du traducteur était ardue. Aussi Mgr N. Carame n'a-t-il pas dédaigné de recourir à la grande *Metaphysica* d'Avicenne (p. XII). Malheureusement c'est la version latine seule qu'il connaît, dans l'édition de Venise, 1508, et non pas le texte arabe original. Le fait est d'autant plus regrettable que certains chapitres du *Nadjāt* reproduisent à peu près mot pour mot des passages du *Chifā.* Le traducteur a bien remarqué parfois l'identité; mais non pas toujours. S'il avait eu le loisir de tirer au clair la question, débattue, des rapports qu'ont entre elles les deux rédactions, il eût rendu service. Lui-même y eût gagné de mieux faire comprendre pourquoi il parle si souvent du *Chifā,* alors que c'est le *Nadjāt* qu'il présente au lecteur.

L'une des principales difficultés venait de la « deficientia arabici lexici iuxta hodiernæ philologicæ scientiæ leges ad unguem exacti » (p. XII). Plus heureux seront les arabisants qui — tout en ne négligeant pas M. Horten !!! — étudieront le travail de Mgr Carame, sans se laisser décourager par l'absence d'index et la pénurie des notes explicatives. Dans leur intérêt, le traducteur aurait été bien inspiré s'il avait transcrit quelques termes techniques arabes. Ainsi dans la phrase suivante :

« Similitudo est identitas in qualitate : æqualitas est identitas in quantitate ; et conformitas est identitas in specie. Homogeneitas est identitas in

genere; et congruentia est identitas in partium positione; et identitas in extremis est æquilateralitas; et identitas est unitas inter duo quædam facta duo in positione, ita ut inter hæc duo fiat unitas quædam ex speciebus unitatum prædictarum, quæ inter duo contingunt » (pp. 65-66).

Quel arabisant — le traducteur compris — retrouvera à coup sûr les mots qui se cachent sous « congruentia » et « æquilateralitas »? Or, ce sont eux qui sont définis, et non pas leurs remplaçants latins. Le mot « identitas » lui-même devient embarrassant, puisque cinq fois sur six il est pris dans un sens plus général. C'est que le terme arabe qu'il rend à ces cinq endroits est celui qui est plus exactement rendu par « unitas » dans la dernière phrase. Mais alors que signifie celle-ci? Inutile de chercher, car le texte arabe de l'édition égyptienne est ici certainement fautif.

Tout en se défendant de vouloir ajouter un commentaire proprement dit (p. XIII), Mgr Carame, aidé par le Dr Joachim Sestili, a donné en une trentaine de pages, un conspectus systématique de la doctrine d'Avicenne. Sept titres : 1° De universalibus; 2° De ente, præsertim de possibili et necessario; 3° De necesse-esse, seu de Deo eiusque attributis entitativis; 4° De rerum emanatione a Primo Principio; 5° De scientia Dei et potissime de cognitione singularium; 6° De anima et intellectu; 7° De philosophiæ partitione (p. XIV). — Sur ces deux derniers points, ce n'est pas dans le *Nadjāt* qu'Avicenne expose ses idées.

Très intéressante est la triple distinction des universaux : *ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem* (p. XV). Elle le sera encore davantage le jour où on l'aura retrouvée dans le texte arabe d'Avicenne. Mgr N. Carame cite « AVICENNAM, *Logica,* Pars III, iuxta antiquam prædictam versionem latinam, qua usi sunt scholastici veteres. Edit. Venet. 1508, fol. 12 v. » Or, les *Pars* I et II de cette *Logica* constituent, dans le *Chifā* arabe, les *maqâlat* I et II d'un *Fann* qui ne comprend pas de troisième partie. Attendons.

La nature de la connaissance que Dieu a des singuliers est la question traitée avec le plus d'originalité et d'ampleur. Tant mieux; car le document essentiel, connu par les Scolastiques latins, nous est fourni par le *Nadjāt* aussi bien que par le *Chifā*. C'est le même texte arabe, en effet, que l'on trouve dans les deux ouvrages, quoique Mgr Carame ne semble pas avoir aperçu ou noté assez clairement l'identité. Avicenne a-t-il vraiment dit que Dieu ne connaît les singuliers que d'une science en quelque sorte universelle? Voici la conclusion proposée :

« Avicennam, scilicet, non negasse in Deo cognitionem singularium in

propria singularitate, ex *parte termini*, sive *rei cognitæ*, sed tantum ex *parte cognoscentis* affirmasse Deum non cognoscere particularia nisi *universaliter*, inquantum, licet locutione subobscura et implexa, in hoc voluisset significare ea non cognoscere modo temporaneo mutabili et defectuoso, sicut nobis, cognitionem a sensibus accipientibus, accidit; sed immutabili et transcendenti, abstrahente a tempore et spatio, ita ut scientia eius quæ potius, ex parte suæ simplicissimæ essentiæ, neque particularis neque universalis est, sed actus purissimi intuitus, propius assimilatur universali cognitioni, in quantum universale metaphysicum dicitur esse ubique et semper secundum quod abstrahit ab hic et nunc et a principiis individuantibus seu mutabilibus » (pp. XXXVI-XXXVII).

Cette interprétation, que l'on rencontre chez certains commentateurs de langue arabe, met assurément Avicenne à l'abri des reproches que lui firent Algazel d'un côté[1] et saint Thomas de l'autre. Mais l'avantage, si c'en est un, serait payé trop cher; puisqu'il nous faudrait admettre chez le grand philosophe oriental une étonnante inhabileté à démontrer et expliquer une thèse qui, en métaphysique comme en religion, est capitale. J'ai eu beau lire et relire en leur texte arabe les deux chapitres en cause, avec quelques passages parallèles, je n'ai pas réussi à leur découvrir un sens général qui mette surtout en relief la transcendance de la science divine. Dans les lignes que cite Mgr Carame en faveur de son exégèse, on voit bien, comme ailleurs, le souci de sauvegarder l'immutabilité du connaissant; mais si Avicenne, pour y arriver, insiste tant sur une modalité de la connaissance « ex parte termini », c'est qu'il ne tient pas suffisamment compte, je crois, des prérogatives assurées à la science divine « ex parte cognoscentis. »

La théorie d'Avicenne n'est pas clairement exprimée, à en juger par la diversité des interprétations qu'elle a reçues de la part des commentatenrs, arabes et autres. Cela vient surtout de ce qu'elle est conçue et expliquée en fonction de thèses particulières, non pas seulement de cosmogonie, mais aussi de logique et de psychologie, qui depuis longtemps sont oubliées. Quant à saint Thomas, il a pénétré au cœur du problème principal, non pas tant dans les passages communément cités que lorsqu'il écrivait « propter positionem Avicennae » l'admirable « Respondeo dicendum... » du *De Veritate,* q. 2, a. 7. C'est dans le corps de cet article — non cité par Mgr Carame et le Dr Sestili — que saint Thomas a vraiment réfuté Avicenne, en posant les principes de solution niés ou négligés par celui-ci.

1. Voir la *Question* XIIIe de son *Tahāfot al-Falāsifat,* dont je viens d'éditer le texte arabe (Beyrouth, 1927).

La valeur de la réponse de saint Thomas apparaît déjà à qui lit attentivement la traduction de Mgr Carame, elle apparaîtrait mieux encore si cette traduction était plus exacte. Telle quelle, celle-ci ne peut servir de base à une discussion. Ainsi, la phrase « sicut affirmare de eo qui est necesse-esse *actiones multas,* est ei defectum tribuere, sic ei tribuere *multas intellectiones* » (p. 121), ne devrait pas pouvoir signifier, comme l'a cru l'annotateur, que l'intellection divine est *une :* le sens est qu'il y a plusieurs intellections qui ne conviennent pas à Dieu. A la même page 121, l. 15, au lieu de « Nihil autem existit quod non sit, in quantum est, necessarium esse *propter ipsum* », il aurait fallu écrire : « ... necessarium esse *per suam causam* »; car le sens de *bisababihi*, en ce passage, est confirmé par un passage parallèle du *Livre des théorèmes et des avertissements* d'Ibn Sīnā [Avicenne], éd. J. Forget, texte arabe (Leyde, 1892), p. 182, l. 3 a. f., — ouvrage que Mgr Carame ne mentionne nulle part.

La traduction débute ainsi : « Liber primus. Pars prima. Tractatus primus... : Capitulum I... Capitulum II... » Voilà qui rappelle le *Chifâ* d'Avicenne; mais non pas le *Nadjât*. Dans ce dernier, il y a simplement une division générale en deux *maqâlat*, avec des sous-titres dont la rédaction et la distribution diffèrent souvent dans les deux imprimés de Rome et du Caire. Notre traducteur a voulu mettre de l'ordre en tout cela; et ce n'est pas sans peine, à en juger par le nombre des notes expliquant la connexion logique des chapitres, des traités, des parties. Mais un *Nadjât* moins transformé eût été sans doute mieux accueilli.

A la première page de la traduction, l' « Ens absolutum » assigné comme objet à la métaphysique est écrit deux fois avec une lettre capitale E, comme s'il désignait Dieu; et c'est dans ce sens, en effet, que l'a compris l'auteur des deux notes (1) et (3). Or, Avicenne parle de l'être en général, pris absolument, « ens absolute ». Serait-ce à cause de cette très regrettable méprise que le raisonnement du *Proœmium* est beaucoup mieux construit en arabe qu'en latin?

A la seconde page, le titre donné au *Capitulum* I est celui qui se trouve dans l'édition romaine de l'arabe; et la phrase qui suit est le *titre* lu dans l'édition du Caire. Ce dernier est plus explicite; mais puisqu'il semble moins ancien, il n'aurait pas dû être introduit aussi facilement dans le texte.

Les mots arabes, dans les notes, sont nombreux. Comme ils donnent généralement les variantes des deux éditions, de Rome et du Caire, on serait porté à regretter que rien n'aide à les replacer dans leur contexte original, ni la division méthodique, qui est du traduc-

teur, ni la pagination des volumes arabes, qui n'est indiquée nulle part. Mais bien rares sont ceux qui oseront formuler ce regret, puisque Mgr Carame a pris la peine de traduire, à peu près chaque fois, les lectures non adoptées par lui.

*
* *

Le problème auquel le savant orientaliste italien C. A. Nallino vient de consacrer une étude extraordinairement érudite « può sembrare piccolo ed essenzialmente filologico; tuttavia la sua soluzione ha molta importanza per determinare l'intimo pensiero ed il vero posto d'Avicenna nella storia della filosofia presso i Musulmani d'Oriente » (p. 433).

Au point de départ de la discussion est la phrase suivante d'Ibn Ṭoufayl, qu'on lit en tête de son roman philosophique bien connu *Ḥayy ibn Yaqzān* ou « Philosophus autodidactus » : « Tu m'as demandé, frère... de te révéler ce que je pourrais des secrets de la *Philosophie* M-CH-R-Q-YY-t dont fait mention... Avicenne. » Le mot arabe que nous venons de transcrire donne lieu à de multiples questions. D'abord la première consonne M doit-elle être munie d'une voyelle *a* ou d'une voyelle *ou*? Avec *a* on traduira : « Philosophie *orientale* »; avec *ou* on est tenté de traduire : « Philosophie *illuminative* », des *Ichrâqis*, « Philosophie *mystique* », etc. Des spécialistes tels que le baron Carra de Vaux, L. Gauthier, M. Horten, M. Asín y Palacios, Cl. Huart, T. J. de Boer ont adopté la seconde interprétation (§§ 12-15). Au nom de la philologie, le professeur C. Nallino déclare sagement qu'il faut revenir à la première lecture, qui était celle d'arabisants distingués (§ 18). Avicenne a composé des traités mystiques, d'inspiration néoplatonicienne, mais dont la doctrine, dit-il, diffère substantiellement des doctrines des *Ichrâqis*, lesquels amalgament des éléments d'origines diverses (§ 19).

Cependant Avicenne, dans un passage que connaissaient Ibn Ṭoufayl et Roger Bacon oppose sa propre « Philosophie orientale » à son grand ouvrage de philosophie, le *Chifâ*. Voici le texte de R. Bacon, transcrit par M. Nallino d'après l'édition H. Bridges (Oxford, 1897) de l'*Opus majus*, vol. I, p. 55 :

« Avicenna quidem praecipuus imitator et expositor Aristotelis et complens philosophiam secundum quod ei fuerit possibile, triplex volumen condidit philosophiae, ut ipse dicit in prologo libri Sufficientiae; unum vulgatum iuxta communes sententias Peripateticorum, qui sunt de secta Aristotelis; aliud vero secundum puram veritatem Philosophiae, quae

non timet ictus lancearum contradicentium, ut ipse asserit (Jebb *asseruit*); tertium vero fuit cum termino vitae suae, in quo exposuit * priora * (*manca in* Jebb), secretiora naturae * et artis colligens * (*manca in* Jebb). Sed de his voluminibus duo non sunt translata; primum autem secundum aliquas partes habent Latini, quod vocatur Assephae (*aš-Šifā'*) i. e. liber Sufficientiae » (p. 454, n. 2).

Par un heureux rapprochement de ces lignes avec la citation analogue relevée chez Ibn Ṭoufayl, et quoique n'ayant pas à sa disposition le texte arabe du « prologus libri Sufficientiae » (cf. p. 454), M. Nallino a très bien vu que le second ouvrage, écrit « secundum puram veritatem philosophiae », dont parle R. Bacon est la *Philosophie orientale* (cf. p. 464). Moins réussie, je crois, est l'identification du troisième : il s'agirait plutôt du *Lawāḥiq*, non du *Ichārāt.* Mais ceci demanderait une discussion qui nous éloignerait de notre sujet. Mieux vaut apprendre de l'érudit arabisant ce qui caractérisait la « Philosophie orientale » d'Avicenne. A l'aide de renseignements fournis par des volumes que l'on ne consulte guère, tellement il y faut du courage, il arrive à conclure que c'était un traité complet de philosophie en trois sections (logique, physique, métaphysique) et non, comme on l'avait cru jusqu'ici, un écrit de mystique ésotérique. Cette philosophie serait appelée *orientale* par opposition à la philosophie grecque, aristotélicienne, et la différence serait dans la méthode d'exposition et dans la distribution des matières plutôt que dans le contenu fondamental (p. 463).

Reste à interpréter le texte d'Ibn Ṭoufayl reproduit au début de l'article. Doit-on y voir une allusion à l'ouvrage d'Avicenne *Philosophie orientale* qui vient d'être caractérisé? M. Nallino répond par la négative (p. 464). Les « Secrets de la Philosophie orientale » désigneraient des opuscules philosophico-mystiques d'Avicenne, édités et traduits par Mehren, et étudiés par L. Gauthier dans sa thèse sur *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres* (Paris, E. Leroux, 1909), pp. 68 sqq.

Et le docte arabisant termine ainsi son article (p. 466) :

« Per chi conosca gli scritti mistici e non mistici d'Avicenna è superfluo osservare che la parole d'Ibn Ṭufayl, le quali parrebbero presentare il suo romanzo come una spiegazione dei misteri della filosofia orientale avicenniana, vanno intese entro i limiti molto ristretti che or ora abbiamo indicati : comunanza di nomi di personaggi e concetto dell'unione mistico-filosofica. Invece l'interpretazione letterale di quelle parole e gli errori tradizionali circa la « filosofia orientale » d'Avicenna hanno fatto cadere in uno strano equi-

voco un conoscitore profondo della filosofia medioevale cristiana, il gesuita M. Chossat, il quale, occupandosi d'Avicenna, dichiarò, che, « pour exposer la partie soufiste de l'avicennisme, nous pouvons nous servir d'Ibn Tofaïl », e perciò all' analisi degli scritti mistici d'Avicenna sostitui senz' altro un sunto del romanzo d'Ibn Ṭufayl (nelle col. 1209-1211 del IV vol. del *Dictionnaire de théologie catholique...*)! »

Avant d'apprécier chacune de ces affirmations, attendons qu'on ait publié en entier la *Philosophie orientale* d'Avicenne. Car celle-ci existe vraisemblablement, M. Nallino le fait remarquer, dans deux manuscrits arabes, d'Oxford et de Constantinople, dont les orientalistes s'obstinaient jusqu'ici à déclarer les titres inexacts sous prétexte que le contenu n'était pas de la philosophie illuminative (§ 26).

Dès aujourd'hui, il est permis de ne pas interpréter comme le fait M. Nallino le texte d'Ibn Ṭoufayl. Celui-ci parle bien de l'ouvrage *Philosophie orientale.* Seulement, pour s'en rendre compte, il faut, dans l'édition L. Gauthier (Alger, 1900), p. 4 du texte arabe, prendre à l'Apparat critique et incorporer dans le texte les deux leçons (1) et (3) du manuscrit A, d'Alger, manuscrit qui, au jugement de M. L. Gauthier lui-même (p. xiv), offre généralement « un texte plus voisin du manuscrit original ». Le rétablissement une fois opéré, on s'aperçoit qu'Ibn Ṭoufayl fait dire à Avicenne une phrase que M. Nallino lui-même a rencontrée quelques pages plus loin, p. 12 du texte arabe, et qu'il cite dans son article, p. 435, l. 8. Or, c'est justement la phrase qui, dans le prologue du *Chifâ* d'Avicenne, caractérise l'ouvrage sur la « Philosophie orientale! »

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, on fera bien désormais de n'accepter qu'avec réserve ce qu'ont écrit les orientalistes modernes sur la « Philosophie illuminative » d'Avicenne. Et même si l'on constate alors que la réaction de M. Nallino a été quelque peu excessive, on devra tenir compte de la leçon de prudence et de méthode qu'il vient d'administrer.

Maurice Bouyges, S. J.

Beyrouth, Université Saint-Joseph.

BULLETIN MÉDIÉVAL

Les « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge »[1], par Et. GILSON, G. THÉRY, E. LONGPRÉ, ROLAND-GOSSELIN; Le « *De ente et essentia* »[2] *de saint Thomas,* par ROLAND-GOSSELIN; Le *Correctorium corruptorii* « *Quare* »[3], par l'abbé GLORIEUX; *L'amitié avec Dieu,* par H. D. NOBLE[4]. *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres,* par Ch. LEMAÎTRE, S. J[5].

1. M. Gilson a fait paraître, en 1926, une étude dont le titre est singulièrement alléchant : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.* Elle ouvre dignement le premier tome d'une publication à laquelle il nous plaît de souhaiter profond et durable succès, les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.* Dirigée par M. Gilson lui-même et par le R. P. Théry, O. P., cette nouvelle collection, postérieure de trois ans aux *Archives de philosophie,* se limite aux temps médiévaux. Et certes le champ ouvert aux recherches d'histoire doctrinale et littéraire reste encore assez large. Les travaux contenus dans ce premier fascicule se recommandent déjà par le nom des auteurs, Et. Gilson, G. Théry, E. Longpré et Roland-Gosselin. Si l'on s'attarde spécialement, dans ce bulletin de philosophie médiévale, à la contribution de l'éminent professeur de Sorbonne, ce n'est pas que l'on estime moins celles des autres rédacteurs, mais elles prêtent assez peu à commentaire. Il nous suffira donc d'en indiquer l'objet.

L'article du P. Théry, qui fait suite à celui de M. Gilson, est le plus étendu des quatre (p. 129-268). C'est une nouvelle édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33[b] de la bibliothèque de Soest. Composé de 14 feuillets de parchemin, écrits au recto et au verso, ce document, retrouvé

1. I[re] année 1926-1927, t. I, Paris, Vrin, 318 pp. 40 fr.
2. Bibliothèque thomiste, VIII, I, vol. gr. in-8° de XXX-220 pp. 25 fr.
3. *Ibidem,* IX, I vol. gr. in-8° de LVI-451 pp. 50 fr. — Le Saulchoir, Kain (Belgique); VIII en 1926 et IX en 1927.
4. Collection *La vie spirituelle,* I vol. in-12 de VII-318 pp.; Desclée, de Brouwer et C[ie], 1927.
5. Extrait de la *Nouvelle Revue Théologique,* mai-juin 1927.

depuis 1880, avait été publié en 1923 dans les *Beiträge* de Cl. Baeumker (B. XXIII, H. 5), comme ouvrage posthume du bénédictin Daniels. Bonne du point de vue paléographique, l'édition du R. P. Daniels ne tenait compte, ni de la teneur diplomatique du manuscrit de Soest, ni des sources doctrinales de ces documents de 1326. Le nouvel éditeur s'est efforcé, par une étude directe du manuscrit, « d'améliorer un certain nombre de lectures de l'édition du P. Daniels » (p. 156); mais surtout, il a cherché à classer les pièces d'orgine différente, rétabli « dans son intégrité et dans son développement historique le premier document des 49 propostitions, précisé la valeur propre de la seconde liste », recherché, « dans la mesure du possible, pour chaque article, les sources latine ou allemande dont il procède » (p. 156). Le procès-verbal de la séance du 26 septembre 1326 comprend une suscription et un acte d'accusation porté contre maître Eckhart. Dressé par les greffiers du tribunal ecclésiastique de Cologne, cet acte renferme quatre listes d'articles incriminés, en tout 49 articles, avec la défense de l'accusé. La première liste contient des articles extraits du *Benedictus Deus,* la deuxième des articles extraits d'une réponse d'Eckhart relative à des propositions tirées du *Benedictus Deus,* la troisième des articles extraits du premier commentaire d'Eckhart sur la Genèse, la quatrième, enfin, des articles extraits de ses sermons. Suivent les réponses du maître dominicain aux accusations formulées dans ces 49 articles. Outre cette première liste d'articles, contenue dans le procès-verbal du 26 septembre 1326, l'on possède une seconde liste « qui n'a pas le caractère officiel de procès-verbal, mais qui semble rédigée pour le compte personnel de maître Eckhart » (p. 139). Elle comprend 59 propositions avec la réponse de l'accusé.

La contribution du P. Ephrem Longpré est, elle aussi, d'un grand intérêt (p. 269-308). L'érudit auteur, en quatre pages serrées et prenantes, commence par nous présenter les deux maîtres franciscains, dont il édite, pour la première fois, des textes relatifs au problème de la création (p. 269-272). Depuis Robert Grossetête, l'École franciscaine a soutenu que la raison pouvait établir avec certitude l'impossibilité de la création *ab aeterno.* Thèse opposée à un point de la doctrine thomiste, et que soutient Thomas d'York dans l'extrait de son grand ouvrage *Sapientiale,* édité ici par le P. Longpré (p. 273-293). Véritable Somme de pure philosophie, le *Sapientiale* est conservé « dans divers mss., entre autres dans le codex *conv. sopp.* A. 6. 437 de la Bibliothèque nationale de Florence » (p. 271). Les quelques renseignements fournis sur cette Somme d'augustinisme intégral nous font vivement désirer qu'elle

bénéficie, au plus tôt, d'une édition critique complète. L'autre extrait de philosophie augustinienne, édité, pour la première fois, par le P. Longpré, est pris des *Quaestiones disputatae* de Matthieu d'Aquasparta. L'auteur y enseigne aussi « la non possibilité de la création *ab aeterno* » (p. 272). « Le texte est établi d'après le cod. 41, f° 230^a-234^c de la Bibliothèque communale de Todi » (p. 272). Il remplit ici 16 pages (293-308).

C'est sur une note érudite du P. Roland-Gosselin que se ferme le premier numéro des nouvelles *Archives* (p. 309-312). Elle concerne « la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès *De unitate intellectus* et *Summa Theologiae,* II, Tr. XIII, Q. 77 m. 3 ». Tandis que le P. Pelster place après ce texte de la *Somme* le *De unitate intellectus,* le P. R-G. opte pour l'ordre inverse.

Revenons maintenant au magistral et très suggestif travail de M. Gilson. L'auteur a suffisamment fait ses preuves d'historien impartial, surtout dans son admirable livre sur *La philosophie de saint Bonaventure,* pour que l'idée ne puisse même pas venir à l'esprit qu'il a visé, fût-ce indirectement, un autre but que celui de mieux éclairer un point central de l'histoire des doctrines au moyen âge. Il se pourrait néanmoins, comme certains indices paraissent le suggérer[1], qu'un mouvement se dessinât chez les enthousiastes de l'école thomiste pour outrer les conclusions ou les considérants de cet article et en faire une machine de guerre, non seulement contre les formes médiévales de l'augustinisme, mais contre la doctrine elle-même de saint Augustin, bref, contre toute doctrine persistant à se poser en face de l'aristotélisme thomiste. Voyons donc, à loisir, quel est le contenu effectif de l'étude du maître parisien, quelles sont les conclusions qui s'en dégagent. Une critique sérieuse implique un loyal et intégral exposé.

M. Gilson ne se demande pas si, et en quoi précisément, saint Thomas a critiqué la philosophie de saint Augustin, mais il veut trouver la raison secrète de cette critique. Cette raison n'apparaît guère tout d'abord, car le docteur dominicain se montre « avare de confidences touchant la genèse de sa propre pensée » (p. 6). Il repousse la doctrine augustinienne de l'illumination, et tout ce qu'elle comporte, mais sans, pour autant, paraître instituer « une

1. Voir à ce sujet : dans la *Revue de Philosophie* de mars-avril 1927, l'art. « *Saint Thomas et l'illuminisme augustinien* » du R. P. Gardeil; dans le *Bulletin Thomiste* de septembre 1927, pp. 179-183, la recension par le R. P. Chenu, du travail de M. Gilson.

critique systématique de saint Augustin ». Et comment saint Thomas en est-il venu à éliminer cette illumination? Il est malaisé de le comprendre « à moins que son sort ne se soit trouvé lié par les circonstances à celui d'une philosophie non chrétienne, qui l'ait entraîné dans sa propre condamnation » (p. 7). C'est à partir de cette hypothèse que M. Gilson va développer sa recherche.

Saint Thomas a critiqué et condamné les Motecallemin, Ibn Gebirol, l'avicennisme d'Avicenne, celui de Guillaume d'Auvergne, l'augustinisme avicennant d'un Robert Grossetête et d'un Roger Bacon. Il a critiqué encore et condamné ce qui restait d'augustinisme chez des aristotélisants partiels, tels que Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Peckham, Matthieu d'Aquasparta. Il y a loin, sans doute, des théologiens musulmans, d'Ibn Gebirol, d'Avicenne même à saint Bonaventure ou à Alex. de Halès; leurs doctrines, pourtant, s'accordent « en un point, qui est leur commun platonisme. Chose plus importante encore, saint Thomas a fort clairement aperçu ce trait distinctif, et il l'a plusieurs fois souligné » (p. 125). Or c'est ce commun platonisme qu'en eux saint Thomas critique et condamne. Les théologiens musulmans, Motecallemin, Ach'arites, sous prétexte de sauvegarder la toute-puissance divine, en viennent sottement à dénier aux créatures tout principe d'activité et toute activité. C'est ne tenir aucun compte du témoignage manifeste et constant des sens, ruiner la possibilité de toute science, et même, en diminuant la dignité des créatures, amoindrir d'autant la gloire de Dieu (pp. 8-25). Il y a profit à relire les trois premiers livres du *Contra Gentes* à la lumière des pages de M. Gilson, relatives aux théologiens musulmans, et aussi de celles concernant Ibn Gebirol et Avicenne. Moins radicale que celle des Ach'arites, par exemple, la doctrine d'Ibn Gebirol, l'Avicebron des scolastiques, dérive d'un même esprit. Les substances corporelles sont, à ses yeux, purement passives, comme si elles n'étaient que matière première, et tout ce qui s'exerce en elles d'activité émane de l'énergie spirituelle de Dieu. La doctrine du *Fons vitae* apparaît à M. Gilson « comme une sorte de platonisme exaspéré » (p. 35). Chez Avicenne, l'exaspération va décroître. Pour lui toutes les formes de l'univers proviennent de la dernière Intelligence, l'*Intelligence agente;* toutes les formes, celles de la nature comme celles de la pensée. S'agit-il d'expliquer l'acquisition des formes intelligibles, Avicenne accorde à l'âme de s'y disposer elle-même en se tournant vers les choses sensibles. Ainsi se trouve-t-elle toute prête à recevoir de l'Intelligence agente extérieure les idées toutes faites. « Reste donc... que l'âme se tourne vers l'Intelligence agente

chaque fois qu'elle désire en recevoir les formes intelligibles, et qu'elle s'en détourne lorsqu'elle désire temporairement les oublier; acquérir la science n'est rien d'autre qu'acquérir l'habitude de s'unir à l'Intelligence dont l'âme reçoit les formes chaque fois qu'elle éprouvera le désir de les contempler » (p. 43). De même les créatures inférieures peuvent-elles se préparer à la réception passive des formes naturelles. Il y a là, conclut M. G., de l'extrincésisme platonicien, car, dans « le platonisme, que l'on pourrait définir comme un extrincésisme intégral », « toutes les formes, les idées et les vertus sont reçues totalement du dehors » (p. 44-45)

Avicenne était un platonicien païen. Gundissalinus, en le christianisant, rendit possible un augustinien avicennisant de marque, Guillaume d'Auvergne. Délibérément, Guillaume rejette la cosmogonie d'Avicenne et sa théorie de l'intellection par regard vers l'Intelligence agente. Par ailleurs, il ne veut point admettre, à l'intérieur de l'âme, un intellect agent, et se trouve ainsi dans la nécessité de recourir, pour expliquer l'éclosion de nos idées, à l'influence illuminatrice et fécondante de Dieu. C'est de Dieu lui-même que l'intelligence humaine reçoit les formes intelligibles; « en réalité l'âme illuminée par Dieu n'est plus alors qu'une fécondité simple, génératrice des sciences et des formes dont elle se comble à mesure qu'elle les produit » (p. 80). Guillaume d'Auvergne, malgré tout, n'a point enseigné que Dieu soit l'intellect agent de nos âmes. Mais la logique interne de sa noétique inclinait de ce côté. Robert Grossetête, Peckham, Roger Bacon, l'enseigneront, expressément ou non. Pour eux, comme du reste pour Guillaume, « l'intellect agent séparé d'Avicenne et d'Aristote ne peut être que le Dieu de saint Augustin ». Dès lors « saint Thomas ne pouvait plus éliminer Avicenne sans éliminer du même coup la doctrine augustinienne de l'illumination » (p. 110-111). D'autres augustiniens, il est vrai, Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle, saint Bonaventure, s'accordent, avec des nuances, à nous attribuer un intellect agent, tout en restant fidèles à la doctrine augustinienne de l'illumination. Mais, « pour saint Thomas, les deux écoles se valent et leurs solutions du problème de la connaissance reviennent finalement au même, parce qu'il est contradictoire d'attribuer à l'homme l'intellect agent que lui reconnaît Aristote, si l'on veut conserver en même temps l'illumination divine que nous accorde saint Augustin » (p. 111). Pourtant saint Thomas lui aussi admet, avec l'intellect agent, une illumination divine (p. 114). Tout en expliquant autrement que les augustiniens médiévaux son mode d'exercice, il peut garder « le sentiment d'être en accord réel

avec saint Augustin sur le fait même de l'illumination, et de ne pas se séparer de lui, en rejetant la théorie de Dieu intellect agent, qu'on lui prête bien qu'il ne l'ait pas soutenue ». Car Augustin n'a point défini de façon technique la manière dont s'exerce l'illumination divine (p. 118). Le lecteur se sera demandé comment M. Gilson accorde le texte cité de la page 111 avec celui de la page 118. La réponse vient à la page 119, à l'occasion d'un passage du *De spiritualibus creaturis,* art. X, ad 8^m^, que nous avons relu avec intérêt. Saint Thomas s'y prononce pour un mode d'illumination conforme à l'esprit de l'*idéogénie* aristotélicienne, tout en notant que saint Augustin admet une illumination qui s'apparente à la tradition platonicienne; « mais cette divergence, qu'il définit en termes fort précis, lui semble de peu d'importance : *Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur* » (p. 119). M. Gilson, qui traduit : « *ipsa intelligibilia participantur a Deo* » par : « l'homme reçoit directement ces intelligibles de Dieu », juge que la divergence est au contraire considérable, et qu'en éliminant l'Intelligence d'Avicenne, Thomas a rejeté « un aspect important du Dieu illuminateur d'Augustin » (p. 120). Pour ce dernier, l'illumination reste *spéciale,* tandis que, pour lui, seule subsiste l'illumination générale. Comment saint Thomas en est-il venu, le premier de tous les philosophes, à « enseigner que l'intellect agent créé soit la raison suffisante de la connaissance humaine, toute illumination divine *spéciale* étant écartée »? Sans doute par décision philosophique personnelle, décision qui aurait consisté à opter une fois pour toutes pour Aristote « contre tous ceux qui se rangent du côté de Platon » (p. 126). Option d'importance capitale, car elle ne porte pas seulement sur un point particulier du problème de la connaissance, mais sur toute la métaphysique. « Platon... transporte dans le monde suprasensible des idées toute la réalité et toute l'intelligibilité des choses »; d'après Aristote, au contraire, « les choses *étant,* elles sont nécessairement intelligibles en ce qu'elles sont, et efficaces dans les opérations qu'elles accomplissent; la connaissance ne s'explique donc pas plus par un monde d'intelligibles extérieurs à la pensée que les choses mêmes qu'elle connaît, mais par un intellect agent, doué d'une lumière naturelle qui produit l'intelligible... Opter contre la doctrine de Platon, pour celle d'Aristote, c'était s'obliger à reconstruire la philosophie chrétienne sur d'autres bases que celles de saint Augustin » (p. 126).

Nous avons tenu à suivre, autant du moins que le permet un compte rendu détaillé, toutes les sinuosités de la pensée de

M. Gilson. Elle en vaut la peine, car elle s'appuie constamment sur une érudition abondante et digérée à souhait. Elle est neuve aussi et sans cesse animée par de nouvelles curiosités, provoquant d'ingénieuses ou judicieuses hypothèses. Avicenne, et plus encore peut-être Guillaume d'Auvergne, ont été étudiés et interprétés par le menu, et le désir vient au lecteur de prendre ou reprendre contact avec les textes de ces vieux penseurs. Quelle richesse de notations psychologiques dans le *De anima* de G. d'Auvergne!

Les analyses, toujours lucides, qui constituent la trame du bel article de M. Gilson, deviennent intéressantes et comme émouvantes par les rappels fréquents de l'idée qui les unifie et les emporte vers le but. Cette idée, c'est que saint Thomas, en critiquant plus ou moins les diverses formes de l'augustinisme, ou platonisme médiéval, a de fait éliminé l'aspect spécifique de l'illumination et de la métaphysique même de saint Augustin. Il l'a fait par « décision philosophique pure », ayant opté, avec Aristote contre Platon, pour l'être, l'intelligibilité et la causalité propres des choses de cet univers. On voit donc quelles sont, aux yeux de l'auteur, les conclusions de ce travail. Certaines nous paraissent solidement établies. Le sens précis des divers systèmes étudiés, leurs liaisons, les influences exercées et subies, les réactions partielles, les dominantes de l'évolution doctrinale, tout cela a été excellemment mis au point. On voit très bien pourquoi saint Thomas a critiqué et condamné l'augustinisme avicennisant. On voit très bien encore pourquoi, tout en s'accordant avec saint Augustin, sur le fait d'une illumination divine requise pour nos intellections, il se sépare de lui, sans attacher à cette divergence beaucoup d'importance, sur le mode précis de cette illumination. Si le titre de l'article était : « Pourquoi saint Thomas a critiqué l'augustinisme avicennant », ou bien, « pourquoi il a rejeté ce qui s'affirmait de non aristotélicien dans l'illumination d'Augustin », nous n'aurions aucune réserve, du moins aucune réserve importante, à formuler.

Mais le titre de l'article est bien : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin?* Et l'auteur affirme, sans marquer les restrictions nécessaires, qu'en optant pour la doctrine d'Aristote contre celle de Platon, saint Thomas s'était obligé à « reconstruire la philosophie chrétienne sur d'autres bases que celles de saint Augustin » (p. 126). Je suis sûr, ayant lu toute l'œuvre écrite de M. Gilson et sachant avec quel souci, quelle prudence, quelle impartialité d'historien il a coutume de procéder, je suis sûr que s'il avait étudié personnellement et par le menu l'œuvre philosophique de saint Augustin, notamment sa théorie de la connaissance, il n'aurait

pas formulé aussi catégoriquement, aussi radicalement, sa conclusion. Sous cette forme absolue et illimitée, la conclusion ne résulte pas du contenu de l'enquête, elle contredit même une très juste affirmation émise en 1923[1] : « Le Dieu de Thomas d'Aquin est dans ses lignes générales celui de saint Augustin ». Il ne s'agit point là du Dieu de la seule théologie. Or, la théodicée est une pièce capitale dans l'œuvre philosophique des deux grands docteurs. Il y a d'autant plus urgence à dissocier, dans les conclusions du travail ici examiné, ce qui est solidement appuyé sur les textes d'avec ce qui les dépasse, que certains paraissent ne s'intéresser guère qu'à ce qui les dépasse. « C'est ici, écrit le P. Gardeil, que M. Gilson devient tout à fait intéressant. Avec quelle timidité d'historien, quelles précautions, quelles nuances, il avance l' « hypothèse d'une décision philosophique pure » qui aurait précédé et commandé le changement radical opéré par saint Thomas dans le mode de notre connaître! Scrupules assurément légitimes chez un historien qui, par profession. se cantonne *in via inventionis,* et pour qui les éléments d'une genèse doivent être matériellement représentés par des textes, étalés selon leur ordre d'apparition phénoménale et comme articulés bout à bout. C'est au point qu'en le lisant, il prend envie au thomiste métaphysicien qui, lui, opère *in via judicii,* c'est-à-dire en partant des causes et des principes qui commandent la synthèse, de lui crier : « N'ayez pas peur, vous y êtes : Allons-y. Entrez, tout est vôtre! » Mais, de fait, voici M. Gilson qui *entre.* Quel est donc, se demande-t-il, « le père commun » de tous ceux *qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones*? C'est Platon. — Ibn Gebirol, Avicenne, saint Augustin lui-même sont, pour saint Thomas, ses tributaires. « Si bien qu'à ses yeux, le problème de critiquer l'un quelconque des systèmes qui s'offrent à lui se trouve résolu par le choix qu'il a dû faire une fois pour toutes, entre les deux seules philosophies pures qui puissent exister, celle de Platon et celle d'Aristote... saint Thomas reste avec Aristote contre tous ceux qui lse rangent du côté de Platon »[1] (p. 171). Plus loin, après avoir cité e texte de la page 126 : « ... dès lors les choses *étant...* », le P. Gardeil exulte : « Que j'aime cet *étant,* souligné dans le texte, non par moi, mais par M. Gilson. Tout le thomisme est latent en ce mot : les choses *sont,* elles sont en elles-mêmes, et c'est là qu'il faut trouver leur intelligibilité » (p. 173). Est-ce que par hasard l'être des choses ne serait admis que dans l'aristotélisme? Ne seraient-elles donc rien pour saint Augustin? Le P. Gardeil, en vieux thomiste,

1. *Le Thomisme*, nouvelle édition, p. 234.

qui cède à « une trop forte tentation de synthétiser brièvement les idées émises, çà et là, au cours de cet ouvrage », poursuit : « L'augustinisme et le thomisme diffèrent, au point de vue de l'explication de l'Univers créé, en ceci que saint Augustin, après Platon, attribue la production des choses à leur *participation* aux idées divines, tandis que saint Thomas, s'inspirant d'Aristote et poussant sa doctrine de la causalité jusqu'à ses dernières conséquences logiques, l'attribue immédiatement à la *causalité* divine efficiente ». Ainsi la participation, chez saint Augustin, serait identique à celle de Platon, et il n'aurait pas, avant saint Thomas, attribué immédiatement la production des choses « à la *causalité* divine efficiente »? Mais le P. Gardeil s'aperçoit soudain que son ardeur l'a entraîné trop loin, et, sans le dire, corrige en partie l'affirmation que nous venons de relever : « Saint Augustin, nous l'avons noté, professe le dogme chrétien de la création, laquelle ne peut être qu'une efficience totale, et en cela il semble bien, quoi qu'on en ait dit, se séparer du platonisme ». Il y aurait un *mais*, que voici : « Mais il semble bien aussi restreindre cette création à la matière originelle. Le reste, c'est-à-dire le réel formé et intelligible, est constitué, selon le mode platonicien, par sa participation aux idées de Dieu. » Non vraiment saint Augustin ne limite point à une matière informe et inintelligible, l'efficience créatrice de Dieu. Les textes sont nombreux et précis, apodictiques les travaux, d'où il ressort que Dieu a tout créé, et librement, à partir de rien. Sans doute, a-t-il tout créé conformément à l'exemplaire parfait de son essence, ou selon ses idées exhaustives, mais loin d'exclure la causalité efficiente, la causalité exemplaire l'implique. Et saint Augustin n'a point ignoré cette implication. Le P. Ch. Boyer a récemment mis en bonne lumière la doctrine augustinienne de la création du *tout* des choses par Dieu [2].

Revenons à M. Gilson. Il s'agit encore des conclusions qui ne nous paraissent pas vraiment sortir de sa très savante et très suggestive recherche. Je sais qu'elles se réduisent à cette assertion fondamentale, que, dans l'aristotélisme seul, les choses *sont* vraiment en elles-mêmes et intelligibles en elles-mêmes, que, dans l'aristotélisme seul, elles sont douées d'une activité bien à elles, activité immanente et transitive, véritablement efficiente. Cette assertion se fait jour en plus d'une formule. Ainsi, d'après M. Gilson, le platonisme pourrait se définir comme un extrincésisme intégral où « toutes les formes,

1. Art. cité de la *Rev. de Phil.*
2. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (p. 110-132). Voir aussi, dans le *Dictionnaire de Théol. cath.*, l'article du P. Portalié, col. 2344-2353.

les idées, les vertus sont reçues totalement du dehors », où « les causes secondes ne font rien », où la cause seconde ne produit point véritablement son effet (p. 45). Notons d'abord que « préparer le terrain où s'exercera l'action de la cause première », c'est déjà agir, et donc *être* vraiment, quoique par participation. Pour nous borner à la question de la connaissance intellectuelle, il est certain que Platon la fait dépendre d'un effort soutenu dans lequel se dépense beaucoup d'activité. L'âme, pour lui, ne peut contempler le vrai que si elle lui est apparentée, que si elle est pure intellectuellement et moralement, que si elle possède l'acuité de l'esprit. « Or, c'est par un exercice assidu et constant que cette acuité de l'esprit s'affinera, c'est par la confrontation des mots, des définitions, des représentations sensibles, par une dialectique sage et sérieuse, sachant peser le pour et le contre, que l'âme se disposera à voir : alors, soudain, brillera en elle cette lumière du νοῦς avec toute l'intensité permise à une nature humaine[1] ». Voici, d'ailleurs, le beau texte de la septième lettre de Platon sur ce sujet : « ... c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même[2] ». Il faut, pour s'élever jusqu'à l'intuition du vrai, s'exercer activement à manier les degrés, essentiellement défectueux, de connaissance, qui préparent à cette intuition. Il y en a quatre : le nom, la définition, l'image et la science. « Mais à force de les manier tous, montant et descendant de l'un à l'autre, on arrive péniblement à créer la science quand l'objet et l'esprit sont tous deux de bonne qualité ». Le savant éditeur des lettres de Platon cite ici le texte de Bergson : « Car on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie intellectuelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles ». Dira-t-on que si l'intuition du vrai présuppose une active préparation de l'âme elle est, en soi, pour Platon et pour quiconque platonise, *pure passion*. L'expression ne rendrait pas tout ce qui palpite de vie supérieure et consciente en cette prise de possession partielle du vrai.

Ce qui est sûr, c'est que les purs aristotélisants seuls attribuent à l'intellect agent une manière d'abstraction qui consisterait à rendre intelligible *en acte* le donné imaginé, partant l'objet sensible lui-même, par élimination spontanée de sa gangue de matérialité

1. *Archives de philosophie*, I, I, p. 17, « Pour interpréter Platon » par Joseph SOUILHÉ.
2. *Collection Budé. Platon, Lettres*, texte établi et traduit par J. SOUILHÉ, pp. 340 et 343.

concrète. Cette manière d'entendre l'activité intellectuelle est commandée par l'hypothèse métaphysique de l'individuation des êtres matériels par la seule matière *signata quantitate*. Saint Thomas a emprunté à Aristote cette vue de l'esprit, qui ne se trouve point chez saint Augustin; il a expliqué la formation du concept universel et la connaissance indirecte des singuliers en fonction de la théorie de l'individuation. C'est en ce point précis qu'il se différencie de saint Augustin, et, si l'on veut, le critique. Suit-il de là, que saint Augustin n'attribue à l'imagination et à l'intelligence d'un chacun aucun rôle actif dans la formation des intelligibles, que, pour lui, « l'homme reçoit directement ces intelligibles de Dieu »?

Il faudrait le démontrer. En fait, il y a intelligibles et intelligibles. S'agit-il des notions relatives aux choses matérielles, comme telles, notions des qualités sensibles et des éléments quantitatifs? Soutenue par l'illumination générale de Dieu, l'intelligence, sans avoir à *dématérialiser* quoi que ce soit, s'attache à ce qu'elle trouve d'intelligible dans les données que présente la sensibilité et se l'exprime de son mieux. Ce qui est spécifique en ces intelligibles matériels lui permet de former ses notions générales, ce qui est individuel, ses notions singulières. Y a-t-il une influence exercée par la sensibilité? Oui, en ce sens que l'objet senti et imaginé *pose* devant l'intelligence, qui, en se le traduisant intellectuellement, se traduit les « nombres » de la réalité sensible elle-même. S'agit-il des notions relatives à l'âme elle-même en tant que principe d'actes purement mentaux, les pensées et les vouloirs d'ordre humain? L'intelligence, soutenue toujours par l'illumination générale de Dieu, les forme à partir de sa propre expérience mentale. Quant aux idées transcendantales de vérité, d'unité, de bonté, d'être..., l'intelligence ne les reçoit pas non plus, toutes faites, d'une illumination *spéciale* de Dieu. Ce qui se trouve en elle de ces perfections transcendantales lui permet d'être influencée par ce qui s'en trouve réalisé dans les êtres de n'importe quel degré. En chacune de ses intellections, elle s'approprie quelque chose de la vérité, de l'unité, de la bonté, de la beauté, de l'être. Ces notations sommaires résultent d'une recherche personnelle, entreprise en vue de publication. Nous n'avons pas, dans ce compte rendu, à produire les textes qui les fondent.

En somme, comme saint Augustin, saint Thomas admet l'illumination générale de Dieu. L'un et l'autre tiennent que nos pensées ne sont point le résultat d'intelligibles tout faits reçus d'en Haut, mais bien d'une active collaboration du Créateur et de la créature. Les divergences proviennent de la théorie de l'individuation par la

matière ; nous avons montré plus haut en quelles thèses concernant la connaissance elles se révèlent. Ces divergences, portant sur des points de systématisation métaphysique plus ou moins probable et non sur des points de *science* métaphysique, ne sauraient empêcher l'accord *fondamental* de saint Thomas et de saint Augustin en ce qui touche à la *philosophia perennis.*

*
* *

2. Dans notre bulletin médiéval de 1926, volume IV, cahier IV, pp. 279-280), nous avons présenté l'édition récente du *De ente et essentia* de saint Thomas d'Aquin par le Dr L. Baur. Il s'agit, cette fois, de l'édition du même opuscule par le R. P. M.-D. Roland-Gosselin, O. P. L'auteur déclare avoir reçu trop tard pour « songer à l'utiliser », le texte du Dr Baur (p. XXX. P. S.). Le sien a été établi à l'aide des manuscrits parisiens des XIIIe, XIVe et XVe siècles. C'est le ms. 238 de sainte Geneviève, « que l'on peut croire être une copie de la collection authentique des opuscules de saint Thomas » (p. XXIX), qui a servi de base.

L'ouvrage du P. Roland-Gosselin comprend, outre une introduction et le texte du *De ente,* une étude historique sur le principe de l'individualité et une seconde sur la distinction réelle entre l'essence et l'être. Suivent les tables : des citations, des noms d'auteurs, analytique et des matières.

Composé peut-être à l'usage d'un petit groupe de jeunes religieux, le *De ente* traite des substances matérielles, de l'âme humaine, des anges et de Dieu. On y trouve déjà la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, du principe de l'individualité par la matière quantitative ; quant à la doctrine avicennienne de la distinction réelle entre l'être et l'essence, Thomas la fait sienne et lui rattache étroitement « le rapport de causalité qui soumet les créatures à l'Être premier dont l'essence même est d'être » (p. XX). Probablement postérieur au *De principiis naturae,* le *De ente* ignore la notion averroïste de quantité indéterminée, notion qui se trouve utilisée au deuxième des Sentences, III, I, 4; il est donc antérieur à cette 3e distinction du Livre II (p. XXVIII).

Muni de notes abondantes et soignées, le texte, que l'on confrontera utilement avec celui établi par le Dr Baur, rendra aux médiévistes de très précieux services. C'est néanmoins aux deux études historiques qu'il faut nous arrêter. La première, relative à l'individualité, est poursuivie chez des philosophes et des théologiens. Commençons par les philosophes. Pour Aristote, le réel c'est

l'individu, en qui se réalisent l'unité spécifique et l'unité numérique. Celle-là dérive de la forme substantielle, celle-ci de la matière. La quantité joue-t-elle un rôle dans la multiplication des êtres corporels dans une même espèce, et quel rôle? Aristote n'a guère traité ce point (p. 52). Selon Porphyre, l'individu est « tel par une conjonction singulière de propriétés, qui en nul autre ne se peut rencontrer » (p. 56). La substance individuelle, écrit Boèce, « se distingue de l'universelle, par une qualité propre, incommunicable » (p. 57). Quant à Avicenne, bien que sa doctrine manque un peu de synthèse, il est certain qu'il trouve le principe de l'individualité « dans la matière déterminée par les dimensions spatiales » (p. 65). Averroès revient souvent sur ce problème de l'individuation et de la pluralité des êtres matériels, mais il hésite sur l'explication. Est-ce la matière qui individue ou la forme? Pas de doctrine ferme. Les théologiens consultés par le P. R.-G. sont : Guillaume d'Auvergne, Alex. de Halès, Jean de La Rochelle, saint Bonaventure, Roger Bacon, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, les premiers disciples et adversaires de saint Thomas, les apocryphes. Ils ont coutume d'envisager le problème en fonction de divers points de théologie chrétienne. G. d'Auvergne répugne à la théorie d'Aristote et s'élève avec vigueur contre quiconque nie l'individualité des âmes après la mort (p. 72-74). La tendance d'Alex. de Halès « est d'expliquer l'individuation par une qualité individuelle positive, propre à chaque substance » (p. 78). Jean de La Rochelle revient à l'individuation des hommes par la matière (p. 79). Pour saint Bonaventure, l'individuation est due à « l'union actuelle de la matière et de la forme, l'une s'appropriant l'autre en cette mutuelle conjonction. De la forme principalement dérive la nature ou être propre de l'individu, de la matière, en premier lieu lui vient d'exister et d'être cela qui existe en tel lieu, en tel temps. De leur conjonction proviennent les accidents ou propriétés unis entre eux comme ils ne sont nulle part ailleurs » (p. 81). Après avoir admis un rôle principal de la matière et instrumental de la forme, Roger Bacon finit par affirmer que poser la question du principe d'individuation est une sottise, car l'individuel est premier (pp. 82-88). Il n'est pas facile de fixer la doctrine du maître illustre de saint Thomas, Albert le Grand. Il semble bien cependant que pour lui la matière est principe de l'individuation des corps en tant que « sujet premier de ce qui est », sujet ordonné à la quantité (p. 101). Saint Thomas paraît n'avoir pas hésité à opter pour la thèse aristotélicienne de l'individualité. Mais il a varié beaucoup sur le rapport de la matière à la quantité. Au 1er livre des Sentences, distinction xxve, il recourt à la matière désignée par

des dimensions *déterminées,* de même dans le *De ente,* p. 106; au 2e livre des mêmes Sentences, déjà, mais surtout aux 3e et 4e, au *Commentaire du De Trinitate de Boèce,* il rejette l'opinion d'Avicenne, d'abord adoptée, pour s'arrêter à celle d'Averroès, dite des dimensions *indéterminées* p. 106-109). Conçues comme antérieures aux autres, et à la forme substantielle, ces dimensions devaient suffire à désigner la matière. Mais à partir du *Contra Gentiles,* et sans en donner d'abord la raison, Thomas abandonne la position averroïste. Dans la 1re Partie de la *Somme Théologique,* le *De spiritualibus creaturis*, le *De anima,* il laisse voir le pourquoi de cet abandon, à savoir que la théorie des dimensions indéterminées ne peut se concilier avec la thèse de l'unité de forme substantielle. Il faut être reconnaissant au P. R.-G. de n'avoir pas craint de nous informer des hésitations de saint Thomas sur cette question si difficile de l'individuation des substances matérielles. Suivent les points connus du thomisme concernant l'individualité des âmes humaines, des anges et de Dieu.

La seconde étude historique entreprise à l'occasion du *De ente* concerne la distinction réelle entre l'essence et l'être. Nommons, parmi les philosophes examinés, Aristote, Boèce, l'auteur du *De causis,* Avicenne, Averroès. Aristote, sans avoir enseigné, même en ce qui concerne les êtres matériels, dont il affirme la contingence, une réelle distinction d'être et d'essence, a pu mettre sur la voie en distinguant nettement, du point de vue logique, le *an est* du *quid est.* Ce qui est vrai aussi, c'est que dans sa métaphysique « il n'y a point de place pour une distinction entre l'essence des êtres immatériels et leur existence » (p. 141). Boèce, non plus, ne parle jamais « de l'existence distincte de l'essence » (p. 145). Pas davantage l'auteur du *De causis.* Avicenne a distingué dans le possible une « composition d'essence et de puissance » (p. 156); pour saint Thomas, c'est la réalité totale de l'essence, simple ou composée, qui est conçue « comme une puissance absolue à l'acte d'exister » (p. 190). Averroès a combattu la distinction réelle. Il faut étudier l'influence exercée sur saint Thomas par le premier et le second pour saisir le sens précis de la distinction qu'il a lui-même admise. Pour le théologien Guillaume d'Auvergne, l'être « advient à chacun comme un accident extérieur à sa substance et à sa nature déjà entièrement constituée » (p. 166). Les franciscains, Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle et saint Bonaventure, sont avant tout étudiés par le P. R.-G. comme les « témoins du sens habituellement donné, au commencement du XIIIe siècle, aux axiomes de Boèce, avant l'influence d'Avicenne » (p. 167). On ne leur

consacre que peu de pages. Au contraire, la pensée complexe et finalement hésitante d'Albert le Grand est assez longuement analysée (pp. 172-184). Enfin, voici saint Thomas (pp. 185-199). Sa doctrine sur la distinction réelle est fixée dès le début; il l'admet, et l'établit en s'appuyant sur les conditions de l'essence telle que nous la concevons, les exigences de l'être divin, la nature de l'être créé comme tel (p. 187).

« Toute essence peut être pensée sans son être. L'être est donc attribué du dehors à l'essence; leur union forme un composé » (p. 188). « L'être... dont l'essence même est d'exister, est nécessairement unique... En conséquence, dans tous les êtres créés, l'être se distingue de l'essence » (p. 188). L'être créé comme tel est un effet, or, il ne peut être un effet « à raison de l'être lui-même, sinon tout être serait essentiellement effet, et il n'y aurait pas de cause première; être effet convient donc à l'être créé à raison d'un sujet distinct de son être » (p. 188). « La démonstration de la thèse, conclut R.-G., ne pouvait être plus complète » (p. 189). Ces trois chefs de preuves permettent, en effet, de conclure avec certitude à une distinction réelle entre les créatures et le Créateur.

Faut-il appeler réelle, et si oui, en quel sens précis, la distinction, parfaitement fondée dans l'objet entre l'essence des êtres contingents et leur existence? Vieille question de terminologie métaphysique, agitée depuis longtemps et toujours brûlante; mais il ne faut pas oublier qu'elle n'est agitée, au sens précis où l'on en traite en cet ouvrage, qu'à l'intérieur de la Scolastique orthodoxe. M. Rougier s'est donc entièrement mépris, comme le démontrait récemment et avec grand brio le R.P. Descoqs [1], en affirmant que la thèse de la distinction réelle est à la base de la philosophie, et donc aussi, de la théologie catholique. Même s'il avait réussi à montrer, ce qu'il n'a point fait, que ce point secondaire de la systématisation thomiste est caduc, voire réfractaire à la pensée, il n'en résulterait aucun dommage pour la Scolastique, aucun dommage pour ce que recèle de plus essentiel et de plus vital la synthèse de saint Thomas. Le problème de savoir comment il convient de formuler la distinction d'essence et d'existence serait-il donc entièrement vain? Au contraire, il a son intérêt et peut provoquer de fécondes discussions, car, en ces matières subtiles, tout progrès dans la manière de s'exprimer est singulièrement précieux. S. Thomas s'est heureusement appliqué à élucider ce problème,

1. *Archives de Philosophie,* vol. V, cahier I, *Thomisme et Scolastique*, d'après M. Rougier.

et le bref exposé du P. R.-G. met en clair relief les résultats de son effort.

L'essence des êtres contingents est puissance vis-à-vis de l'acte d'exister. Puissance réelle, elle « exprime plus qu'une simple non-répugnance à être », elle « dit ordre positif à l'être ; ordre positif et déterminé par la nature de chaque essence ; exigence d'être et d'être tel ». Cela est vrai de toute essence contingente réalisée par le Créateur, des essences spirituelles et des essences matérielles. L'essence, en le recevant, limite l'acte d'exister et le détermine (pp. 189-192). Elle se distingue du tout concret qu'est le suppôt, même dans les anges, car en eux aussi l'être compose avec l'essence « pour former l'ange qui réellement existe » (p. 193). Quant à la question de savoir si la nature humaine du Christ est assumée par le Verbe, avec ou sans son être propre, saint Thomas a varié, et il n'est pas possible encore de se prononcer avec certitude sur sa « pensée dernière » (p. 196). En tout cas, le problème philosophique de la distinction d'essence et d'être est, de droit, indépendant de la question précédente. En fait, les deux problèmes ne sont pas liés dans l'esprit de saint Thomas (p. 197).

La distinction d'essence et d'être est-elle réelle ou seulement de raison, d'après saint Thomas d'Aquin ? Il est certain que, pour lui, elle s'impose à la raison. C'est la réalité contingente comme telle qui commande la dualité adéquate des concepts d'essence et d'être. C'est donc qu'elle est radicalement composée, par opposition à la Simplicité divine. Au reste, si saint Thomas ne jugea pas à propos d'admettre l'opinion franciscaine sur la composition de matière et de forme dans les substances spirituelles, c'est que la multiplicité foncière d'essence et d'être lui paraissait suffire à les distinguer de Dieu (197-199).

Le R. P. Roland-Gosselin conclut ainsi sa seconde étude historique : « Aussi haut que l'on puisse remonter à l'aide des documents aujourd'hui mis à jour, il apparaît donc clairement que les contemporains de saint Thomas, adversaires ou disciples, n'avaient aucun doute sur sa véritable pensée. M[gr] Grabmann a montré qu'il en va de même pour les disciples et adversaires de la fin du XIII[e] siècle et du commencement du XIV[e]. Ces témoignages rejoignant les conclusions auxquelles nous ont ramené nos recherches sur les sources de la doctrine de saint Thomas, devraient suffire désormais, même aux historiens les plus prévenus par l'esprit d'école » (205).

L'esprit d'école est en effet bien déplaisant et bien nuisible, non seulement dans la recherche historique, mais aussi en matière doctrinale. Malheureusement, à l'image du vent, il souffle d'un peu

partout, du nord et du midi, de l'est et de l'ouest. C'est un fait, néanmoins, que saint Thomas a tenu, non seulement l'opinion aristotélicienne de l'individuation par la matière quantitative seule, mais aussi, en l'améliorant sur un point important, la subtile doctrine avicennienne sur la réelle distinction de l'essence et de l'être en toute substance contingente. Les variations contradictoires du commentateur d'Aristote sur le rôle joué par la quantité dans l'individuation, loin de m'étonner, me paraissent entièrement normales. Elles attestent que l'esprit lucide et puissant de saint Thomas n'est pas parvenu à penser vraiment ce rôle individuant *exclusif* de la matière. Ne serait-ce pas qu'il est absolument réfractaire à la pensée? Il serait intéressant de voir le P. R.-G. entreprendre une enquête consciencieuse, comme la présente, concernant les thèses de psychologie rationnelle que la théorie du *dualiste* Aristote, relative à l'individuation par la seule matière quantitative, a déterminées dans le thomisme. Et l'on pourrait, à cette occasion, discuter à fond la valeur de ces thèses ainsi que de l'opinion métaphysique qui les commande.

*
* *

3. L'édition critique, par l'abbé P. Glorieux du Séminaire de Lille, du *Correctorium Corruptorii* « *Quare* »[1], forme le volume IX de la « Bibliothèque Thomiste ». Ce volume considérable comprend une introduction (p. VII-LVI), le texte (p. 1-412) et quatre tables (433-449. L'introduction surtout doit nous retenir. L'auteur y étudie : I. La littérature des Correctoires. II. Le Correctoire « Quare » : les manuscrits. III. L'établissement du texte. IV. Les rédactions. V. L'auteur.

Sur la littérature des Correctoires, l'abbé Glorieux nous renvoie aux travaux de Mandonnet. Ehrle et Grabmann. Le premier en date, et qui a suscité tous les autres, est celui du franciscain Guillaume de la Mare. Ce maître d'Oxford signalait en ce manifeste, paru entre 1277 et 1282 (de Wulf), les thèses dangereuses de Frère Thomas en y joignant, « de façon sommaire, leur critique et leur réfutation » (p. VIII). Son Correctoire « consiste en une série d'articles... où défilent à la suite 47 articles empruntés à la Prima

1. *Le Correctorium Corruptorii* « *Quare* », édition critique par l'abbé P. GLORIEUX, professeur au Séminaire de Lille ; un vol. grand in-8° de LVI-451 pp. *Bibliothèque Thomiste,* Section historique : IX, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1924. Prix : 50 fr. (port en sus).

pars de la Somme théologique, 12 à la Prima secundae, 24 aux Questions disputées (dont 9 concernant le De Veritate, 10 le De Anima, 1 le De Virtutibus, 4 le De Potentia), 9 relatifs aux Questions quodlibétiques, 9 enfin au premier livre sur les Sentences » (p. VIII-IX). Les ripostes thomistes ne se firent pas attendre. Au *Correctorium,* qui était à leurs yeux un *Corruptorium* Thomae, elles opposèrent le « Correctorium corruptorii ». Quatre sont actuellement connus et désignés par le premier mot de leur régonse : « Quare », « Sciendum », « Circa », et « Quaestione ». Mgr Grabmann a identifié l'auteur du « Circa », Jean Quidort (*Revue Néo-Scolastique,* 1912). Seul, le « Quare » cite intégralement le texte du Correctoire franciscain et réfute tous ses articles; voilà pourquoi l'abbé Glorieux l'a édité de préférence aux autres.

Les manuscrits qui renferment en tout ou en partie le « Quare » sont au nombre de douze, quatre du XVe siècle, CDPN, quatre du XIVe siècle, SVML, quatre du début du XIVe siècle ou même des dernières années du XIIIe siècle, ABTO, p. X-XI. L'auteur présente leur contenu, les particularités, les indications chronologiques (p. XI-XXXI).

Les variantes des manuscrits sont extrêmement nombreuses; aussi l'abbé Glorieux a-t-il cru devoir n'en utiliser que cinq pour établir le texte. Encore a-t-il laissé de côté les variantes d'intérêt secondaire. Certaines, plus importantes, sont relevées; elles concernent : Le prologue, la note sur le « lumen gloriae », le recours aux phantasmes, la connaissance de l'universel et du singulier, le paragraphe sur le point, la cause de l'individuation, la finale illisible, le « Dominus cantuariensis », l'article 48 bis, les articles sur la perfection chrétienne (p. XXXII-XXXVII).

Les divergences profondes, relatives à ces divers points, relevées dans les manuscrits, posent le problème du mode de composition du « Quare ». L'abbé Glorieux conclut à deux rédactions successives, « une première, originale, dont O serait le meilleur témoin; puis un remaniement qui aurait eu pour but de compléter, unifier, et retoucher en quelques détails l'ouvrage primitif; cette seconde édition serait la source de presque tous les autres manuscrits ». De plus, il y aurait lieu de distinguer, dans la rédaction primitive, « deux mains différentes : la première ayant conduit l'ouvrage jusqu'à la fin de la IIa IIae; l'autre prenant aux questions De Veritate, et continuant la réfutation de Guillaume de la Mare jusqu'aux derniers articles. Il faut ajouter cependant que la certitude est moindre sur ce point que sur le précédent, et qu'on ne dépasse pas ici la probabilité » (p. XXXVIII).

La dernière recherche concerne l'auteur. Après avoir éliminé Jean de Paris, Durandelle et Gilles de Rome, l'abbé Glorieux, revendique « pour un Dominicain et un Dominicain anglais la paternité » du Correctoire « Quare » (p. XLVIII). Il faut donc éliminer encore Hugues de Billom. Les manuscrits ne nomment point un autre parmi les sept prétendants, Guillaume de Macklefield, et semblent « hésiter entre Clapwell et Tortocollo » (p. LI). Richard Clapwell serait plus probablement l'auteur du « Quare ». L'abbé Glorieux appuie cette conclusion sur l'identité de fond et de forme entre huit propositions de Richard, condamnées, le 30 avril 1286, par l'archevêque de Cantorbéry, Peckham, et certaines thèses du Correctoire. « En ce qui concerne le Correctoire « Quare », le seul nom qui s'affirme et semble presque devoir s'imposer, est celui de Richard Clapwell » (p. LV).

L'importance de ce nouveau livre de M. l'abbé P. Glorieux n'a pas besoin d'être longuement soulignée. Il est intéressant et utile de voir, par le menu, comment les nouveautés aristotéliciennes de Thomas d'Aquin ont été comprises par ses adversaires et ses partisans les plus ardents, comment elles ont été reçues. D'autant que, sur tel point plus délicat, les spécialistes savent apprécier à sa juste valeur le plus mince éclaircissement. Quatre tables : des articles, analytique, des citations, des noms propres, permettent de tirer de l'ouvrage le meilleur profit. M. l'abbé Glorieux par son édition soignée du Correctoire « Quare », vient donc de fournir aux médiévistes un instrument de travail excellent.

*
* *

4. Voici maintenant un livre d'un tout autre genre, mais bien propre à faire admirer et goûter le docteur angélique. Il est signé H. D. Noble des Frères Prêcheurs, et se présente avec un titre et un sous-titre singulièrement alléchants : *L'amitié avec Dieu, Essai sur la vie spirituelle d'après saint Thomas d'Aquin*[1]. Il est très probable, et nous le souhaitons vivement, que le présent ouvrage connaîtra un succès encore plus grand que les autres du même auteur publiés chez Lethielleux. Il vise à « faire valoir la comparaison entre l'amitié et la charité à travers tout le mouvement psychologique de la conscience » (p. VI). La charité est une amitié vécue avec Dieu, « caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum ».

1. *La vie spirituelle*, collection dominicaine, n° 8. Paris, Desclée, in-12 VIII-318 pp., 1927.

IIa IIae, 23, 1. Après avoir analysé les lois analogues de l'amitié et de la charité, le P. Noble fait voir comment la charité amicale commande toute la vie spirituelle, comment elle vivifie la foi et l'espérance, pousse à la contemplation naturelle, suscite la contemplation surnaturelle, « apaisant, par là même, notre cœur, dont la charité ne peut être fervente sans appeler, à grands cris, de connaître Dieu » (p. 142). L'amour est, en un sens véritable, principe de meilleure et plus intime connaissance de Dieu, mais il est aussi moteur de vie morale, dévouée et généreuse; il transforme et divinise nos menues actions de la journée, garantit leur mérite surnaturel, emplit l'âme de joie sainte et de paix.

La lecture de ce livre est agréable et bienfaisante. L'auteur, tout en se montrant personnel, nous livre bien la pensée de saint Thomas. Il nous la livre assimilée, rassemblée, pour ainsi dire, comme une belle gerbe faite d'épis glanés çà et là dans la Ia IIae et la IIa IIae; il nous la livre après l'avoir savourée lui-même. Sa phrase est simple, aisée, limpide et du meilleur aloi. On a beaucoup écrit, ces derniers temps, sur la vie de Dieu en nos âmes, et pourtant ce livre du P. Noble comble un véritable vide. C'est que l'expérience morale et religieuse du docteur angélique est plus dense, plus riche, plus haute surtout, qu'on ne serait tenté de le croire en lisant le commentateur du trop *sensiste* Aristote. Et de cette expérience supérieure à celle des sens, surgit une magnifique floraison d'idées, de jugements, de raisonnements, de systématisations scientifiques, dont le contenu est bel et bien positif et, au moins en ce qui concerne les réalités d'ordre naturel, proportionné à notre esprit. Le P. Noble ne tire pas cette conclusion, mais, entre bien d'autres, elle ressort irrésistible de ses pages si attachantes et si sincères.

5. Avec la plaquette du P. Ch. Lemaître, S. J., *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres*, nous entrons d'emblée au cœur de la métaphysique thomiste, et de la métaphysique tout court. L'auteur consacre au grand argument de la *4a via* cinquante pages environ de la *Nouvelle Revue Théologique*. Après avoir noté l' « allure très spéciale » (p. 325), de cette preuve par les degrés, et poliment écarté certaines interprétations récentes, notamment, celles qui font intervenir l'efficience, l'exemplarité, voire une adaptation du procédé anselmien, le P. Lemaître formule l'argument, en suivant le texte de la *Somme théologique*. Le fait qui sert de point de départ est externe ou interne, il est enveloppé en tout jugement spontané, puisque tout jugement spontané n'est intelligible que dans la mesure où il affirme un *degré* d'être. Un degré

d'être, c'est-à-dire quelque chose qui implique référence, non point à une expérience supérieure comme c'est le cas pour un degré de chaleur ou de douleur, mais à quelque chose qui transcende toute expérience *limitée* d'être, à une norme, qui, n'impliquant aucune limite, ne peut avoir de raison suffisante, de consistance ultime que si elle est l'Absolu réel de l'être, sa plénitude, Dieu. Ne pas le comprendre serait rester irrémédiablement au-dessous du plan de la véritable métaphysique et chercher son « recours dans un empirisme inconséquent, travesti en termes scolastiques et réfugié entre les limites étroites de petits manuels » (p. 454); ce qui fait horreur à la pensée contemporaine. En discutant les vues exprimées ici même par le P. Descoqs, le P. Ch. Lemaître montre que la preuve par les degrés d'être est bien *a posteriori*. Il a raison. Où il est moins heureux, c'est dans cette affirmation de la p. 458 : « Quant à admettre la contingence de l'imparfait, parce que seul le parfait implique l'existence nécessaire, ce serait s'obliger de recourir au procédé anselmien, qui nous inspire une invincible défiance ». Le procédé anselmien, tel qu'il a été compris par saint Thomas et l'ensemble des interprètes, consiste à passer, par pure analyse, de notre idée du plus grand qui se puisse penser à son existence réelle. Ainsi entendu, il est analytique, ou *a simultaneo*, et doit en effet inspirer une invincible défiance. S'il consistait à « admettre la contingence de l'imparfait parce que seul le parfait implique l'existence nécessaire », il serait parfaitement admissible, mais ne constituerait qu'un point de départ.

Dans l'ensemble, sauf quelques recherches artificielles de style, l'étude du P. Ch. Lemaître est excellente. Il a bien vu la solidité de la preuve par les degrés d'être, et que ne pas la voir est le fait d'un esprit, qui peut être doué de subtilité dialectique ou verbale, mais non de véritable profondeur métaphysique.

Blaise Romeyer.

Vals.

DUNS SCOT

Les deux volumes de Harris sur Duns Scot [1] sont une belle illustration de ce que, peu de mois avant leur publication, M. de Wulf écrivait dans la Revue Néo-Scolastique [2] : « On peut dire que les travaux récents sur les ouvrages authentiques de Duns Scot comptent parmi les plus importantes contributions à l'histoire de la philosophie du XIIIe siècle. Duns Scot reçoit une figure nouvelle et elle est tout à son avantage ». De fait, les deux volumes dont nous parlons tracent un portrait de Scot, alors que la coutume était, trop souvent, et qui pis est de bonne foi, la caricature... quand on voulait bien s'occuper de lui. Nous ne parlons évidemment pas, en disant cela, pour les frères en religion du grand docteur franciscain, mais parmi eux quelques-uns peut-être, à l'instar de plusieurs tenants du Docteur angélique, ont parfois semblé verser assez facilement dans la pure dissertation panégyrique [3], tandis que d'excellents travailleurs, plus soucieux d'activer leurs recherches que de polémiquer stérilement, n'attiraient pas autant l'attention. Cet état de choses est heureusement déjà sérieusement changé, mais il y a encore des progrès à faire et les progrès de ce genre ne se font pas en un jour. Dans l'édition critique de saint Bonaventure à Quaracchi, le premier volume sur les Sentences est de 1882 et c'est en 1924 seulement que le beau livre de M. Gilson a forcé le grand public à cesser d'ignorer la philosophie de saint Bonaventure.

Nous ne prétendons pas comparer le Scot de M. Harris au Bonaventure de M. Gilson, mais le moins qu'on puisse en dire est que lui aussi doit émouvoir le grand public. La comparaison des deux ouvrages est impossible, non pas certes parce que l'un est un livre

1. C. R. S. Harris, *Duns Scotus;* 2 vol. in-8, x-380 et 402 pp. Oxford, Clarendon Press, 1927; 42 sh.

2. *Revue Néo-Scolastique*, février 1927, p. 86.

3. L'excellent *Cursus philosophicus* du P. Van de Woestyne montre bien au contraire la sereine objectivité de l'enseignement franciscain officiel. Sans doute faut-il voir aussi un intrépide parti pris de largeur d'idées dans le fait qu'une revue franciscaine a imprimé au sujet de Scot cette déclaration surprenante : « S'il avait su faire la fondamentale distinction entre l'essence et l'existence, il aurait facilement évité les tours de force qu'il fait pour expliquer l'apparition des êtres créés. » (*Estudis Franciscans*, 1927, p. 581.)

anglais édité à Oxford et l'autre un livre français édité à Paris, mais par suite de l'état très différent de leurs sources; les œuvres du Docteur séraphique sont le seul *Opera omnia* d'un grand auteur scolastique en édition définitive, tandis que les œuvres de Scot qui sont à notre portée font l'effet d'un chantier couvert de matériaux à vérifier et relativement auxquels il y a encore beaucoup de décisions d'experts à enregistrer.

On est pourtant, si l'on veut bien y prendre garde, averti déjà suffisamment pour pouvoir étudier Scot avec fruit, sinon d'une manière exhaustive; nous pensons du beau travail de M. Harris tout le bien que nous venons de laisser entendre, parce ce qu'il nous semble réussir à donner du Docteur subtil, avec ce qu'on peut demander à l'heure actuelle de sérieux et de solidité, le plus intéressant exposé d'ensemble qui nous soit connu. Le P. Longpré en effet ne nous a donné son récent ouvrage que comme un travail de circonstance[1] et je ne crois pas me tromper en disant que les précieux travaux du P. Minges ne sont à cause de leur état dispersé guère à la portée du public[2]; ces deux-là mis hors de cause, on ne voit même pas, sauf ignorance dont je m'excuse, quel rival bien sérieux opposer à M. Harris. Du point de vue plus strictement historique, il faut lui reconnaître une information suffisante des précisions de la critique à l'heure actuelle, — sans oublier ce qui reste nécessairement d'approximatif et d'incomplet ; — du point de vue de l'exposé de la doctrine, on peut louer sans réserve le caractère efficace de son information qui lui a permis de réaliser, sans parti pris d'éloge ou de blâme, mais en s'appuyant sur des données, un ensemble de positions, non seulement compréhensible, mais puissant, très représentatif, et d'ailleurs nullement exempt de défauts. Avant de juger le scotisme, il faut tâcher de comprendre et c'est à quoi notre auteur nous aide merveilleusement.

Pour lui, « tout le système de Scot, original comme il est à bien des égards, ne peut être compris exactement que si on le prend pour une reconstruction franciscaine, et d'ailleurs une reconstruc-

1. « Cet ouvrage n'a pas pour but de donner un exposé systématique complet de la Philosophie du B. Duns Scot. Provoqué par la publication d'un livre récent, il a d'abord pour objet de répondre... » Tels sont les premiers mots de la Préface.

2. La bibliographie de Harris cite du P. MINGES vingt articles parus dans différentes revues allemandes entre 1901 et 1919; elle cite également son grand ouvrage *Doctrina Scoti* que l'on trouve déjà indiqué en 1922 (GILSON, *La philosophie au moyen âge*, II, p. 84) mais dont M. DE WULF nous apprend qu'il n' « est pas dans le commerce » (*Hist. de la Philosophie médiévale*, 1925, II, p. 84).

tion large de la philosophie du Docteur angélique[1] ». Cette idée, que nous citons telle qu'elle est formulée au milieu des développements relatifs à matière et forme, a influencé tout l'exposé de M. Harris. Il ne faut pas s'étonner, dès lors, qu'il en arrive à poser comme thèse des conclusions qui peut-être scandaliseront certains lecteurs, mais qui sont l'aboutissement consciencieux de son travail et doivent être indiquées nettement : Scot serait le vrai représentant de la tradition philosophique du moyen âge en son épanouissement le plus riche et le plus mûr; avant l'influence des écrits d'Aristote, c'est le chaos; avec saint Thomas c'est l'adoption franche de l'aristotélisme; avec Scot la mise au point.

« Car l'aristotélisme franc de l'Aquinate n'était que médiocrement adapté à la tradition chrétienne. La conception péripatéticienne de l'univers était si radicalement différente des assomptions métaphysiques sur lesquelles le christianisme est fondé, que la réconciliation des deux manières de voir était dès le premier pas une tâche impossible. Combien Scot l'a clairement réalisé, c'est ce que montre le fait qu'il ne diffère essentiellement de Thomas que sur les points où les doctrines de ce dernier sont manifestement difficiles à réconcilier avec la foi chrétienne. L'exemple le plus clair d'une telle opposition se trouve dans les différentes conceptions de la matière et de la forme que tiennent les deux scolastiques. Thomas garde strictement la vue d'Aristote; la matière est pure puissance, elle se trouve partout corrélative à la forme, elle n'a d'elle-même aucune existence soit actuelle soit possible. Mais il est clair qu'une pareille cosmologie ne s'accorde nullement avec le point de vue chrétien; pour Aristote, matière et forme sont les éléments constitutifs coéternels d'un monde éternel, et Thomas réalise que la même théorie est impliquée dans sa propre doctrine; d'où son insistance sur ce point qu'on ne peut pas démontrer philosophiquement la nécessité de la création dans le temps... Mais, pour Scot, une pareille difficulté n'existe pas. Il suit la vieille tradition augustinienne, et pour lui la matière est quelque chose de positif, un élément originel créé par la volonté divine et à partir duquel la succession des formes qui surviennent diversifie les différentes créatures....

De même encore, dans sa psychologie, Scot s'éloigne de Thomas d'une manière analogue. L'essai d'interpréter la conception chrétienne de l'âme, avec toute la profondeur et la plénitude de son

1. « Indeed the whole Scotist system, original as it is in many respects, can only be understood rightly if we regard it as Franciscan reconstruction, albeit an extensive one, of the philosophy of the Angelic Doctor » (II, p. 88).

contenu, tel que nous le recevons d'Augustin, selon les termes d'Aristote et sa notion de « psychè », avait été manifestement insuffisant... La difficulté de la doctrine demeurait sous la forme d'un fâcheux dilemme auquel nous avons déjà fait allusion. La tentative de réconcilier Aristote avec le christianisme fait en cet endroit complètement naufrage. Mais c'est justement là que Scot se sépare de la doctrine péripatéticienne et retourne aux enseignements plus profonds d'Augustin : l'âme et le corps, bien qu'unis substantiellement, sont pourtant deux entités séparées. L'existence des deux après la mort peut alors se soutenir et la doctrine de la survivance de l'âme séparée ne comporte plus de difficultés spéciales [1] ».

Nons avons tenu à citer textuellement ces conclusions, parce qu'elles ont, sinon une entière nouveauté, au moins une belle netteté et un grand intérêt. Certes, elles feront simplement hausser les épaules à plus d'un moderne oblat du thomisme ; ceux-là peuvent s'épargner une lecture qui les irriterait. En revanche, tous ceux chez qui les leçons apprises n'ont pas éteint la curiosité ni fait

1. « For the purer Aristotelianism of Aquinas was but indifferently adapted to the Christian tradition. The peripatetic scheme of the universe was so radically different from the metaphysical assumptions upon which Christianity is grounded that the task of reconciling the two standpoints was from the very beginning impossible. How clearly Scotus realized this is shown by the fact that he differs essentially from Thomas only on those points where the doctrines of the latter are manifestly difficult to reconcile with the Christian faith. The clearest example of such a difference is found in the varying conceptions of the nature of form and matter held by the two scholastics. Thomas keeps strictly to the Aristotelian view: matter is pure potency, the ubiquitous correlative of form, which of itself has no existence either actual or possible. But such a cosmology is obviously inconsistent with the Christian standpoint; to Aristotle matter and form are coeternal constituents of an eternal world, and Thomas realizes that the same theory is implied in his own doctrine ; hence his insistence that creation in time cannot be shown philosophically to be necessary..... But for Scotus such a difficulty does not exist. He follows the older Augustinian tradition, and for him matter is something positive, a world-stuff created by the divine will, out of which, by the successive imposition of forms, the diversity of creatures is differentiated......

So, too, in his psychology he differs from Thomas in a similar manner. The attempt to interpret the Christian conception of the soul in all the depth and fullness of its content, as we find it in Augustine, in terms of the Aristotelian notion of the « psyche » had been obviously inadequate.... And at any rate the difficulty of the doctrine remained in the shape of an awkward dilemma, to which we have already alluded. The attempt to reconcile Aristotle with Christianity at this point breaks down completely. But it is just here that Scotus diverges from the Peripatetic doctrine and goes back to the more profound teaching of Augustine ; soul and body, though substantially united, are yet two separate entities. Thus the existence of both after death can be upheld, and the doctrine of the life of the departed spirit entails no special difficulties. » (I, p. 303).

oublier que le respect dû à saint Thomas ne prohibe nullement la critique de ce qui, dans sa doctrine, a toujours été librement controversé au sein de l'École, tous ceux-là prendront un grand intérêt aux explications de M. Harris. Nous avons cité les conclusions auxquelles il aboutit : la question n'est pas qu'elles soient agréables ou non, mais qu'elles soient ou ne soient pas vraies, et cela dépend des considérations qui les fondent. Avant d'émettre un avis sur ce point, nous ferions volontiers quelques remarques de bon sens qui nous paraissent enlever au débat tout caractère irritant.

Et tout d'abord la grande figure de saint Thomas, à supposer les conclusions de M. Harris apodictiquement établies, prendrait de cette mise au point un éclat et un relief renouvelés. Je ne fais pas de paradoxe, je crois simplement qu'on saisirait mieux la beauté des doctrines de saint Thomas en se gardant des excès de l'aristotélisme et que si les outrances d'une certaine manière de thomisme doivent en souffrir, le Docteur angélique tel qu'il fut n'a rien à en craindre pour sa gloire. Sa gloire, elle tient à ce qu'il est pour la philosophie chrétienne une pierre d'angle et vraiment le Maître commun ; elle est faite de la lumineuse plénitude de sa doctrine et ne tient nullement à une chimérique infaillibilité ou une pseudo-transcendance par rapport aux autres maîtres, de saint Augustin à Duns Scot. Historiquement, saint Thomas se l'est acquise, cette gloire, en faisant triompher du savoir d'Aristote la pensée chrétienne qui avec lui a dominé et utilisé le péripatétisme, le réduisant, si l'on peut dire, à cette tâche de précepteur-esclave connue dans l'antiquité. Alors je ne vois pas ce que la gloire vraie de saint Thomas peut bien perdre, si on trouvait qu'il a prêté sur quelques points une oreille trop complaisante aux dires de l'esclave, ne mettant nullement la foi en péril, ne compromettant pas l'ensemble de sa philosophie, mais condamnant cette dernière à ne pas trouver son achèvement dans certaine voie en impasse. Les seuls à y perdre, ce seraient les disciples du Maître trop servilement dociles qui, amenés par lui à l'entrée de l'impasse, y entreraient pour y rester. L'impasse, ce serait la théorie de l'individuation par la matière dont Harris souligne les conséquences fâcheuses :

« Si l'âme est seulement la forme du corps, et si la matière est principe d'individuation, que peut-il se passer à la mort, sinon la dissolution de l'individuel et la submersion de toutes les âmes dans une unité spécifique originelle, puisqu'après séparation d'avec la matière et ses différences quantitatives, rien ne reste pour distinguer un individu d'un autre individu ? Et ceci, n'était-ce pas exactement l'hérésie d'Averroës qui enseignait un monopsychisme de cette

nature? Il est vrai que l'Aquinate n'a jamais lui-même suivi jusqu'au bout les conclusions logiquement impliquées dans sa propre théorie et qu'il les a expressément rejetées et réfutées dans son *Contra Gentiles,* dont une grande part était directement tournée contre les grands commentateurs arabes. Mais sa défense est sûrement une pauvre défense et le prix dont il l'a payée a été le sacrifice de sa propre cohérence. L'unique réponse qu'il puisse faire est que l'âme retient son individualité après la mort en vertu de son adaptation à ce corps particulier dont elle était créée pour être la forme : théorie qui de fait comporte l'abandon à ce moment de l'un des piliers principaux de son système, savoir la doctrine de la *materia signata* comme principe d'individuation[1] ».

Or, la citation que nous venons de faire nous remet en mémoire que la conclusion la plus évidente d'une très belle étude historique sur le principe de l'individualité chez saint Thomas, c'est la démonstration d'une série de changements d'opinion chez le Docteur angélique ; et le piquant c'est qu'il arrive en dernier ressort à mettre dans la *materia signata* des dimensions terminées, tandis qu'il est classique de tenir avec les Salmanticences pour des dimensions interminées[2].

Il faut remarquer ensuite que si on ne peut pas en vouloir à Scot d'avoir critiqué les tentatives moins bien venues de son illustre prédécesseur — dont au reste les parties augustiniennes ne sont peut-être pas toujours assez reconnues, — la gloire n'en reviendrait pas moins à celui-ci d'avoir éclairé la route, eût-il une fois ou l'autre risqué de faire la lumière à ses dépens. Harris, qui porte si haut l'œuvre de Scot, ne la conçoit-il pas en fonction du thomisme,

1. « If the soul be nothing but the form of the body, and matter be the principle of individuation, what can happen at death but the dissolution of the individual and the merging of all souls into an original specific unity, since after separation from matter and its differentiating quantity there is nothing left to distinguish one individual from another? And was not this exactly the heresy of Averroes, who taught a monopsychism of this nature? It is true that Aquinas himself never followed out to their logical conclusion the implications of his own theory and that he expressly repudiated and refuted them in his *Summa contra Gentiles,* a large portion of which was directly aimed against the great Arabian commentators. But his defence is surely a lame one, and the price he paid for it was the sacrifice of his own consistency. He can only answer that the soul retains its individuality after death by virtue of its aptitude to the particular body it was created to inform, a theory which in fact involves the actual abandonment of one of the main pillars of his system, namely, the doctrine of *materia signata* as the *principium individuationis.* » Cf. *Summa contra Gent.* II, LXXXI, (I, p. 156). La référence est de Harris.

2. C'est ce qu'on peut voir dans deux manuels bien connus : HUGON, *Philo. Natur.*, I, p. 244, XII (citant SALM., n° 132) et REMER (éd. GÉNY, 1921) *Cosmol*, p. 64.

combattu sans doute, mais surtout repensé? Et l'on s'abuserait étrangement à croire cet ami de Scot insensible aux défauts de son grand homme; incohérences ou subtilités lui fournissent l'occasion de dire sur son compte, comme d'ailleurs sur celui de toute la scolastique si besoin en est, de sévères vérités.

Enfin, pour en venir à la question de fond, telle qu'elle a été exposée plus haut, nous croyons la thèse de M. Harris vraisemblable et déjà solide, mais pas encore capable de s'imposer telle quelle. Dans l'état où en sont les travaux relatifs à Scot, on voudra bien ne voir dans cette réserve rien qui déprécie l'ouvrage : là où tant de jugements simplistes sont à refondre, il faudrait s'imposer d'une manière absolue, et là où l'œuvre même qu'on étudie n'est pas exactement connue, comment le faire? M. Harris est favorable à l'authenticité du traité *De Rerum Principio* malgré des adversaires très dignes de considération (I, p. 364, B); nous ne pouvons pas dire qu'il nous rallie à son opinion[1]. Nous aurions même préféré, étant donné le fréquent usage qui est fait de l'opuscule en question dans le troisième chapitre du second volume, qu'il fût absolument impossible de se demander si ce n'est pas de cet usage que quelque indulgence en faveur de l'authenticité tiendrait sa source? Si cet indiscret rapprochement répondait à quelque chose, nous le regretterions vraiment, et d'autant plus que l'exposé de M. Harris ne perdrait pas tant au sacrifice du *De Rerum Principio*. A notre avis une refonte qui purifierait ce travail en éliminant toute source suspecte ne changerait pas essentiellement les lignes principales de la thèse. C'est que M. Harris n'a pas commis l'erreur de ceux qui se fourvoyent dans un pseudo-scotisme étayé au rabais sur les

1. M. Harris et le P. Longpré sont tous deux bien informés et d'accord quant à la question de fait : il s'agit de l'unique manuscrit qui nous a transmis le *De Rerum Principio*. « Le manuscrit est de la fin du XIV[e] siècle ou du début du XV[e] siècle;... cette attestation [qui l'attribue à Scot] n'est pas due au copiste mais à une main étrangère et beaucoup plus tardive, pas antérieure au milieu du XV[e] siècle. » (Lonpré, *op. cit.*, p. 22-23) — « It belongs to the end of the fourteenth century... The subscription [celle qui l'attribue à Scot] is in a later hand not earlier than the middle of the fifteenth century » (Harris, I, p. 324). Mais ceci étant, le P. Longpré passe en revue toutes les raisons extrinsèques qui militent contre cette attribution et conclut : « il demeure acquis que cette œuvre ne peut être attribuée au B. Duns Scot, en rigueur critique; les preuves suffisantes manquent » (p. 27). M. Harris discute ces raisons et reproche au P. Longpré « d'exclure *a priori* l'idée d'un développement dans la pensée du Docteur subtil » (p. 365). — Le P. Longpré est resté dans l'examen des faits; et nous pouvons concéder à M. Harris toutes les considérations qu'il nous soumet : elles montrent qu'il ne serait pas impossible de faire au *De Rerum Principio* sa place parmi les autres œuvres de Scot *si c'était une œuvre de Scot*. Mais la non-impossibilité de l'attribution n'est pas une preuve de son exactitude.

Theoremata et le *De Rerum Principio*; nous croyons même qu'il a donné une preuve de fait qu'on pourrait sans absurdité attribuer ledit opuscule à Scot, puisqu'en l'utilisant il ne nous en a pas moins représenté un Scot non seulement acceptable, mais très représentatif et tout à fait intéressant.

Ajoutons que la publication de textes inédits (II. pp. 361-398), une bibliographie qui est facilement la plus pratique de celles que nous connaissons, enfin une table des noms propres à la fin de chaque volume achèvent de faire de l'ouvrage de M. Harris un précieux instrument de travail. Il y a pourtant quelque chose à dire sur la répartition en deux volumes. On examine dans le premier « La place de Scot dans la pensée médiévale » et « Les doctrines philosophiques de Duns Scot » dans le second. C'est apparemment que l'auteur avant d'analyser la doctrine en elle-même a voulu l'étudier dans son milieu; c'est peut-être tout simplement une répartition due à la succession des grades universitaires que s'est acquis M. Harris[1]; c'est en tout cas une division qui n'aide pas le lecteur, lequel, nous semble-t-il, eût été mieux servi par la fusion des deux parties. En effet, elles se conditionnent mutuellement et la preuve en est dans la nécessité de passer fréquemment de l'une à l'autre si on veut voir tout à fait clair. Dans son dernier chapitre, au tome second, l'auteur nous expose la Morale de Scot après avoir mis la Logique au début de ce volume et les matières des autres traités philosophiques entre les deux : la vraie conclusion est à la fin du premier volume et non pas du second. On pense à la magistrale exposition que sait dérouler M. Gilson, démontant les systèmes et en eux-mêmes et à l'aide de l'histoire, en indiquant le sens profond et les correspondances lointaines, progressant toujours, sans jamais fouler une seconde fois ses propres traces, et l'on se dit... que M. Gilson nous a vraiment trop gâtés puisqu'il nous a rendus si difficiles! Les exposés de M. Harris sont d'une lumineuse clarté, nullement simplistes pour cela, mais riches de nuances dans leur netteté. Nous devons certes, de ce côté de l'eau, nous souvenir que le mérite littéraire de ce qui s'écrit de l'autre côté n'est pas de notre ressort; il faut bien dire pourtant que la lecture de l'ouvrage est parfaitement savoureuse et donne une fête à l'esprit, tout comme la belle édition « At the Clarendon Press » est une fête pour les yeux.

Nous nous sommes demandé si plusieurs travaux de langue

1. « Chapters one, three, five, and eight of the first volume were submitted as a thesis for the degree of Ph. D. at Princeton University, and the second volume as a thesis for the Doctorate of Philosophy at Oxford. » (I, p. VIII).

française avaient exercé sur la pensée de l'auteur toute l'influence qu'ils méritent[1]. Peut-être notre impression tiendrait-elle à ce que c'est nous qui ne connaissons pas assez les étrangers ? En tout cas nous souhaitons sincèrement que les travailleurs de langue française ne restent pas ignorants du très intéressant ouvrage de M. Harris.

P. Monnot.

Vals.

1. Ainsi M. Harris a connu trop tard en somme le travail du P. Longpré ; celui-ci pourtant avait commencé de paraître dans les *Etudes Franciscaines* en décembre 1922 ; le *Bonaventure* de M. Gilson et les travaux de M. Carton sur Roger Bacon sont de 1924, mais n'y a-t-il pas eu place dans la bibliographie de M. Harris pour *La scolastique et le thomisme* de M. Rougier qui est de 1925 ?

LA PHILOSOPHIE DU XIVe SIÈCLE

Franz Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V.* (Franziskanische Studien, Beiheft 9.) Münster, Aschendorff, 1925. In-8°, xii-363 pp. 14 M.

Konstanty Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle.* (Bulletin international de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, Cl. de philologie, d'histoire et de philosophie, 1922, pp. 59-89).

— *Les sources du scepticisme et du criticisme dans la philosophie du XIVe siècle.* Cracovie, 1924. In-8°, 28 pp.

— *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle.* (Bulletin... 1926, pp. 41-122).

I. — Dans l'état actuel de nos connaissances sur l'histoire de la scolastique, ce sont encore les publications de textes et les monographies précises qui rendent aux travailleurs les services les plus effectifs. Le cardinal Ehrle vient de le démontrer une fois de plus par la publication de son *Pierre de Candie*, véritable modèle du genre. Pour beaucoup de lecteurs ce nom sera une révélation. L'étude à laquelle il sert de titre n'aura pas seulement pour résultat de leur faire connaître le personnage, elle leur apportera sur les milieux scolaires et les courants doctrinaux de son temps l'information la plus sûre et la plus abondante.

Indépendamment de deux appendices documentaires, trois sections partagent ce livre.

La première, consacrée au *curriculum vitae* de Pierre de Candie, nous apprend qu'il était né en Crète au milieu du xive siècle, et qu'entré chez les franciscains, il fit ses études à Oxford, pour enseigner ensuite à Paris, de 1378 à 1386. Nommé à cette date évêque de Plaisance, il devait dans la suite changer plusieurs fois de siège épiscopal, être élu pape en 1409 sous le nom d'Alexandre V, et mourir après un an seulement de pontificat.

A la suite de ce dossier biographique, dressé avec tout le soin désirable, vient une étude non moins fouillée de l'œuvre littéraire, principalement du *Commentaire des Sentences* et de quatre *Prin-*

cipia ou leçons d'ouverture. Manuscrits dans lesquels nous sont parvenus ces ouvrages, contenu général de chacun d'eux, technique de leur composition, rien n'est laissé dans l'ombre de ce qui peut exciter la curiosité du chercheur le plus avide. En outre, de larges extraits permettent de contrôler l'exactitude des renseignements.

Ici, on se serait attendu à trouver un exposé au moins sommaire des principales idées du maître. Après la présentation de l'œuvre, celle de la pensée eût été bienvenue. Plutôt que de tracer ce tableau, le cardinal Ehrle a préféré caractériser l'enseignement de Pierre de Candie par la description de son horizon doctrinal, et il n'y a pas lieu de s'en plaindre, tant ce tour d'horizon enrichit et précise notre connaissance des écoles philosophiques du xive siècle, notamment de la plus active, ou du moins de la plus remuante, l'école ockamiste. En réalité, dans cette troisième partie de son livre, le savant auteur nous donne la statistique la plus complète qui soit actuellement des personnalités nominalistes et des centres d'où rayonne leur influence, durant la période qui s'écoule entre Ockam et Gerson.

La lecture de ces 200 pages étonne vraiment par la somme d'indications nouvelles qu'on y recueille sur l'activité des universités de ce temps. Après cela, on se console facilement de n'être pas mieux instruit des propres positions de Pierre de Candie dans les batailles d'idées auxquelles il a pris part. C'est déjà quelque chose de savoir qu'il eut la sagesse de se montrer éclectique. Demain quelque travailleur nouveau lui demandera le secret de ses opinions personnelles. En attendant, il vaut beaucoup mieux pour nous que le cardinal Ehrle lui ait fait dire ce qu'il savait de ses contemporains.

II. — En des publications récentes d'un caractère plus synthétique, mais de méthode également très sûre, M. K. Michalski, professeur à l'Université de Cracovie, a apporté lui aussi à l'histoire philosophique du xive siècle de très utiles contributions. Son but est de dégager, à la suite de patients sondages pratiqués dans les fonds inédits, les principaux facteurs de cette singulière évolution de pensée, dont le succès d'Ockam apparaît à la fois comme le signal et comme le symbole.

Tout n'est pas nouveau, bien entendu, parmi les influences qu'énumère l'auteur, encore que sa documentation soit toujours absolument de première main. Aussi n'y a-t-il pas lieu de dresser ici un inventaire détaillé de ses « sources du scepticisme et du criticisme. » Relevons du moins cette idée, qui sera sans doute dis-

cutée, mais qui est intéressante, d'une tendance de l'augustinisme à rejoindre, par la théorie de l'illumination divine, la conception averroïste de l'intellect agent, et par suite à humilier, à discréditer en quelque mesure l'intelligence considérée en elle-même.

Plus que la doctrine augustinienne de la connaissance, l'abus de la dialectique a dû concourir à désagréger la pensée philosophique. M. Michalski insiste à bon droit sur ce point de vue, qui semble en effet capital. Du moment que l'on se préoccupe plus de la dispute que de la science, le danger est grand de substituer peu à peu à la recherche de la vérité le jeu stérile des arguments probables; et d'autre part, jouer à soutenir en tout le pour et le contre, c'est courir le risque de diminuer dans sa faculté de jugement le sens des nécessités rationnelles; c'est tendre à se faire des procédés dialectiques autant d'habitudes d'esprit.

Il paraît bien que tel fut le cas de ces virtuoses de l'argumentation qu'étaient les scolastiques du bas moyen âge, de ceux du moins que posséda le plus complètement le démon de la dispute.

La mise en lumière de ce travail latent est un des meilleurs résultats des travaux de M. Michalski. Assurément l'auteur a encore plusieurs questions à élucider, et quelques mises au point peut-être à parfaire, avant de publier l'ouvrage qu'il nous promet sur la philosophie du XIVe siècle. Il y aurait lieu d'étudier notamment les transformations apportées au régime de l'*auctoritas* aussi bien dans l'enseignement des artistes que dans celui des théologiens, et de rechercher si la tendance générale de l'époque à réagir contre la contrainte n'est pas pour quelque chose dans l'extrême liberté que prennent à l'égard de la tradition ceux qu'on appelle les *moderni*. Ce n'est là qu'une suggestion entre dix. Comme toutes les périodes dites de transition, les siècles qui ont précédé la Renaissance imposent à l'historien par leur complexité une multitude de recherches. Le grand mérite de M. Michalski est précisément d'avoir compris cela, et de nous montrer chez les philosophes à l'étude desquels il s'est consacré, autre chose que l'idée fixe de combattre le réalisme dans la discussion du problème des universaux.

Jacques DE BLIC.

Enghien (Belgique).

CH. RENOUVIER

M. l'abbé Louis FOUCHER, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie* (1815-1854). 1927, in-8°, Paris, Vrin, 231-XLVI p. Prix : 30 francs.

Gaston MILHAUD, *La philosophie de Charles Renouvier*. 1927, in-8°, Paris, Vrin, 161 p. Prix : 15 francs.

P. MOUY, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*. 1927, in-8°, Paris, Vrin, 207 p. Prix : 20 francs.

Charles RENOUVIER, *Les dilemmes de la métaphysique pure*. Nouvelle édition, 1927, in-8°, Paris, Alcan, 282 p. Prix : 30 francs.

La synthèse de Charles Renouvier, l'une des plus fortement liées, l'une des plus vastes et des plus compréhensives du XIX[e] siècle, occupe encore la pensée contemporaine.

1° Le livre de M. l'abbé Foucher est avant tout un exposé historique très intéressant et pourvu d'une documentation abondante. L'auteur a pu consulter les correspondances des familles Renouvier et Crassous et obtenir des renseignements précis de parents maintenant décédés. Il détaille les événements de la vie privée de Renouvier, les hommes qu'il a côtoyés, les circonstances qui ont accompagné la rédaction de ses premières œuvres. On trouve à la fin du volume une bibliographie chronologique complète de toutes les œuvres de Renouvier, opuscules et articles de journaux compris. C'est un instrument de travail précieux pour toute étude sur l'histoire de la philosophie au XIX[e] siècle [1].

L'auteur entend faire jaillir de ses recherches sur la première période de la vie de Renouvier « quelque lumière... sur les origines et le sens du néocriticisme ». Il veut aussi trouver dans la pensée du Maître encore substantialiste et infinitiste, c'est-à-dire dans les œuvres qui ont précédé la rédaction des *Essais de critique générale*, plusieurs des idées qu'il défendra plus tard, tout à la fin de sa vie, dans *le Personnalisme* et *la Nouvelle monadologie* : « Peut-être,

1. Se référer page 130 pour corriger l'erratum indiqué pour la page 138 dans la liste des corrections.

en effet, ce qu'on a appelé « la dernière philosophie de Renouvier » n'est-elle que la réintégration dans la pensée des *Essais* de certains éléments de la première philosophie qui en avaient d'abord été exclus et qu'une dialectique assouplie a permis ensuite d'y admettre, sans briser la logique et l'unité du système constitué en 1854. Peut-être qu'en particulier le théisme personnaliste des derniers ouvrages était contenu dans les premiers » (p. 3). C'est bien notre avis. Renouvier fut toute sa vie un grand défenseur de la liberté et de la personnalité humaine ; il a bien pu faire abstraction de la cause première et de l'immortalité de l'âme pendant la période des *Essais :* sa haine toute nouvelle de l'infini et de la « chose en soi » lui dictait alors cette attitude ; mais, s'il a été pendant la dernière période de sa vie un homme sincèrement religieux, quoique ennemi de tout système surnaturel et violemment anti-catholique, c'est qu'au début de sa carrière philosophique il admettait Dieu et une vie future. On ne peut pas rompre aussi totalement avec soi-même qu'on le pense parfois.

Esquissons maintenant une biographie en suivant les indications de M. l'abbé Foucher.

Charles Renouvier naquit le 1er janvier 1815 à Montpellier et fut baptisé le surlendemain dans la religion catholique. Quoique les Renouvier fussent Jacobins et Philosophes, son père accepta la Restauration que la Charte lui rendait recevable, se laissa porter aux fonctions publiques et fut élu député en 1827 par le collège départemental de l'Hérault. Sa mère, Marie Crassous, était une personne pieuse ; en 1829, elle goûtait fort les sermons que le Père Mac-Carthy prêchait à Montpellier.

Mais le jeune Charles inclina vite au voltairianisme des hommes de la famille, « dès l'âge de ladite première communion et avant ». Il commença ses études au collège royal de Montpellier, « où il rêva beaucoup et travailla peu », puis fut emmené par son père à Paris et mis au collège Rollin. En 1831 le saint-simonisme traversait une période de grande prospérité ; le jeune collégien n'apprit rien de son professeur de philosophie ; il nous le dit : « J'étais alors infecté par les prédications saint-simoniennes ; je lisais le *Globe* pendant les classes ; on m'avait persuadé que les croyances humaines allaient être complètement renouvelées ».

Après deux ans d'études préparatoires, il entra à l'École polytechnique et s'y montra élève appliqué et régulier ; mais ses succès furent médiocres. Il y fit la connaissance de Jules Lequier, catholique toujours tendu par l'effort de défendre et établir la liberté ; cet ami très cher devait avoir une grande influence dans sa vie. Un

de ses maîtres fut Auguste Comte qui suppléait un professeur de mathématiques. Il fut guéri du saint-simonisme, lut le *Cours de philosophie positive* et l'idée du phénoménisme pénétra profondément dans son intelligence.

A sa sortie de l'École, son numéro de classement lui donnait droit à une place dans la marine, mais il donna sa démission, rentra à Montpellier et commença une vie de désœuvrement et de désordres qui l'épuisa physiquement et moralement. Au cours d'un de ses nombreux et longs séjours à Paris, il eut le courage de se décider à un grand travail intellectuel qui le relevât et le sortît de son désarroi : il prit part au concours de l'Académie des sciences morales et politiques qui proposait, comme sujet de composition, en fin 1839, la philosophie de Descartes et son influence sur les hommes de génie qu'il a suscités, Spinoza, Malebranche, Locke, Bayle et Leibniz.

Renouvier lut les œuvres des grands philosophes du XVIIe siècle fut séduit par le génie spéculatif de Descartes, venu, lui aussi, des sciences mathématiques à la « méthode des idées ». « Cet attachement aux idées, aux essences intelligibles qui s'opposent aux images et aux sensations comme définissant le réel, restera un caractère immuable de sa pensée » (p. 40). Après un travail acharné au cours duquel il découvrit sa vocation, il remit son manuscrit le 29 juin 1840 et obtint une mention honorable.

Désormais l'histoire de Renouvier sera avant tout celle de sa réflexion philosophique. Elle va se développer et évoluer en divers sens durant un long effort de plus de soixante ans. En juin 1842, il réédite son mémoire sur le cartésianisme, développé, retouché et devenu le *Manuel de philosophie moderne*. Il avait conçu en même temps une histoire complète de la philosophie. Seul le *Manuel de philosophie ancienne* fut rédigé; il parut deux ans après. Ces deux ouvrages constituent une première synthèse. Nous sommes donc entrés dans la première période de la carrière philsophique de Renouvier. Mais, avant le coup d'état du 2 décembre 1851, il s'occupait aussi beaucoup de politique, en démocrate convaincu. En 1848, sous le Gouvernement provisoire, il fut membre d'une haute commission des études scientifiques et littéraires et écrivit un *Manuel républicain de l'homme et du citoyen.* Quinze mille exemplaires en furent envoyés par Hippolyte Carnot, ministre de l'Instruction publique, aux recteurs d'Académie, pour former le peuple à ses devoirs électoraux. Ce fut la lecture à l'Assemblée Nationale de certains passages, à tendance socialiste, tirés de ce Manuel qui amena la chute de Carnot. En 1851, Renouvier écrivait la revue de la semaine

dans la *Feuille du peuple* et y dissertait sur le « socialisme de Jésus » en de grandes esquisses historiques intitulées : « Histoire succincte du clergé chrétien depuis Jésus jusqu'à nos jours ».

Le 2 décembre mit fin à ses efforts pour la défense de la république démocratique. Il se retira dans une solitude en pleine forêt, aux Basses-Loges, près de Fontainebleau. D'ailleurs sa pensée était profondément troublée par ses doutes sur la réalité de l'infini : il avait à faire une révision de son système philosophique. Elle aboutit à la rédaction des *Essais :* il s'y établit définitivement dans la doctrine phénoméniste et anti-infinitiste. Nous sommes dans la deuxième période de sa carrière philosophique.

Après dix ans de recueillement presque continuel, il rentra à Paris et demeura en face du Luxembourg; il en vint même à écrire : « Paris est de plus en plus la seule ville habitable pour les gens de mon humeur ». Après avoir décrit les circonstances de la rédaction des *Essais* et le mouvement de la pensée de R. à ce moment-là, M. l'abbé Foucher clôt son récit en nous laissant sous le charme de son style agréable et de sa copieuse érudition.

Qu'on nous permette d'achever à grands traits cette biographie d'après Gaston Milhaud : vers 1870, R. se fixa dans sa propriété de la Verdette aux environs de la fontaine de Vaucluse. C'est de là qu'il écrivit pour sa *Revue de critique philosophique* et sa *Revue de critique religieuse,* tout ce foisonnement d'articles sur tous les sujets moraux, sociaux, politiques et religieux qui intéressaient l'opinion. Plus tard cherchant encore plus de soleil et de chaleur, il s'établit à Perpignan d'abord, puis à Prades. Il poursuivait avec la plus ardente activité la rédaction de ses œuvres, notamment les quatre énormes volumes (cinq en comptant l'introduction) sur la *philosophie analytique de l'histoire.* Devenu presque entièrement sourd, il communiquait avec ses auditeurs surtout par l'intermédiaire de M. Louis Prat qui publia la *Nouvelle Monadologie* (1899) en collaboration avec lui. Vers 1885 avait commencé la dernière période de la philosophie de R. : le problème des réalités suprêmes et de l'avenir de l'homme et du monde est résolu dans un sens religieux, purement naturel, grâce à la « croyance » fondée sur la liberté.

Il mourut le 1er septembre 1903, à quatre-vingt-huit ans huit mois, M. Prat recueillit fidèlement ses réflexions finales, son testament philosophique et publia dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,* tome XII, 1904, p. 149, « La fin du sage. Les derniers entretiens de Charles Renouvier ». R. dit entre autres choses : « J'ai beaucoup travaillé... Je ne me souviens pas d'avoir écrit une ligne qui ne fût l'expression de ma pensée ».

*
* *

2° Les études de Gaston Milhaud sur *la Philosophie de Charles Renouvier* représentent le cours qu'il fit en 1905 à la faculté de Montpellier. Elles ont paru à cette époque dans la *Revue des cours et conférences* et nous sont données maintenant en un volume. La langue en est remarquable de clarté, de précision et d'élégance : le professeur excelle à résumer, sans lacunes importantes, à présenter avec bienveillance la pensée du philosophe qu'il explique, à montrer les détours par lesquels elle passe et les retournements qu'elle subit. A certains endroits, une critique ferme, mais sans dénigrement, intervient ; elle laisse malheureusement intactes les doctrines idéalistes et anticatholiques de l'auteur.

L'INTRODUCTION, après quelques détails biographiques et quelques souvenirs personnels, recense toutes les influences extérieures qui ont formé et orienté la pensée de Renouvier. 1° Saint-Simon, Fourrier et leurs disciples lui ont donné l'amour du peuple : on trouvera donc dans ses œuvres morales un vif sentiment de la solidarité et le goût d'un idéal humain qui ne sacrifie aucun individu, mais les appelle tous au relèvement et au bonheur. Ils lui ont donné des aspirations religieuses. De même que la religion des saint-simoniens n'était plus le catholicisme aux dogmes définis avec précision, à l'orthodoxie jalousement défendue par l'autorité établie, mais une religion naturelle, de même les croyances métaphysiques de R., à la fin de sa vie, constitueront un corps de doctrines vraiment religieuses, mais aussi entièrement affranchies de toute révélation et de toute inspiration surnaturelles. 2° Son ami Jules Lequier, en lui faisant partager ses positions sur la liberté, lui a donné le goût de la croyance, la conviction qu'on peut aller à une vérité que des raisonnements rigoureux sont impuissants à établir. 3° Descartes, Leibniz, Malebranche, les autres grands philosophes du XVIIe siècle lui ont donné l'amour des idées claires et de la construction métaphysique. Il restera un défenseur de la pensée et de son primat, un défenseur de « la sainte pensée », comme aime à dire Parodi, contre tous les monistes matérialistes qui la ravalent au rang d'épiphénomène. Enfin « ses méditations sur les systèmes philosophiques et notamment sur Leibniz, sur Kant, sur Hume, aideront à fixer de mieux en mieux sa doctrine, lorsque, à la clarté décisive de la loi du Nombre, cette doctrine tendra à devenir une synthèse de la monadologie de Leibniz, du phénoménisme de Hume et du criticisme de Kant » (p. 27).

Renouvier infinitiste. Le « Manuel de philosophie moderne » est un travail cartésien : on part du « moi » et de ses idées, comme Descartes, et on fait un double acte de foi. 1° *Je crois* que l'objet de ces idées existe; et, comme il implique des contradictoires, 2° *je crois* que les contradictoires existent dans l'objet. On trouve déjà dans cette première philosophie de R. « une conception de l'univers en lui-même et dans son rapport avec Dieu conforme à celle de la Monadologie leibnizienne; par où la métaphysique de R. sera toujours plus ou moins leibnitienne » (p. 38). L'être y sera toujours conçu « sous la forme de l'esprit (*substantiel* d'abord, puis *phénoménal* et toujours *personnel*) » (p. 37).

Les principales notions contradictoires qui s'unissent réellement dans l'objet sont celles qu'implique l'existence de l'infini : le sans limite est à la fois indéterminé par définition et déterminé parce qu'il est existant, achevé, manifesté, connu. Or R. trouve un infini en acte non seulement dans la divinité, mais dans l'étendue spatiale, dans la succession temporelle, dans ces quantités continues auxquelles s'applique la notion d'infini mathématique. Il ne s'agit pas seulement dans ces cas d'une progression indéfinie vers un terme qu'on n'atteindra jamais. Il s'agit, à l'en croire, d'un infini réellement atteint et actué : « Étant donnée une longueur déterminée égale à un, qu'un mobile doit parcourir, nous pouvons envisager la première moitié du chemin 1/2, puis la moitié de ce qui reste à parcourir 1/4, puis 1/8, puis 1/16, et ainsi de suite indéfiniment. Mais, cette fois, la suite infinie est achevée; elle est inépuisable, mais elle est épuisée, car le mobile franchit le chemin total. Et le mathématicien appliquant ses calculs soit à l'espace décrit, soit à la durée du mouvement, dira que les termes en nombre infini 1/2, 1/4, 1/8... ont une somme parfaitement déterminée et égale à un » (p. 44).

En résumé, R. a toujours cru que la notion d'infini était contradictoire. Mais dans la première partie de sa vie, il a admis l'existence de l'infini et par conséquent l'union des contradictoires dans l'objet. Puis, à partir de la crise, de la révision de ses positions qui aboutira à la rédaction des *Essais* en 1854, il a pris le principe de contradiction pour règle infrangible, pour norme de toute doctrine véritable et il a par conséquent éliminé complètement de sa synthèse l'existence de l'infini; il s'en est montré l'adversaire violent.

Assistons à ce retournement de sa pensée.

La loi du Nombre. Voici « le postulat fondamental de la nouvelle philosophie de R. et qu'il appelle lui-même la loi du Nombre :

Toutes les fois que la réalité concrète nous donne l'occasion de compter des choses quelles qu'elles soient, ces choses ne pouvant être en nombre infini, ce qui serait contradictoire, sont nécessairement en nombre fini » (p. 55).

Selon R., il suit de là que l'univers a nécessairement commencé : car la série des événements qui se déroulent en ce monde constitue un nombre et ce nombre est fini. Il y a donc eu un point de départ, un commencement, un événement premier, à partir duquel on pourrait commencer à dénombrer cette série.

Il suit encore de là que l'étendue continue est une chimère. Car, si elle existait, elle comprendrait une infinité d'éléments, puisqu'elle serait divisible sans fin.

En général, toute série nombrable est composée d'une somme déterminée de termes en nombre fini. C'est pourquoi l'espace, le temps, la matière, le mouvement sont au même titre éliminés du réel : s'ils existaient, ils seraient décomposables indéfiniment et constitueraient des séries innombrables, ce qui répugne.

Après ce très clair exposé de la pensée du Maître, Milhaud esquisse une critique : « R. a-t-il justifié l'impérieuse nécessité qu'il attribue à la loi du Nombre? — Nous ne le croyons pas... [Il pourrait se faire] que la réalité offre indéfiniment des unités nouvelles à qui voudrait compter et former un nombre... Nous pensons que le moyen le plus sûr, parce que le plus vrai, de dissiper l'illusion que produit encore sur certains esprits la loi du Nombre, c'est de voir dans le nombre une construction de l'esprit, que nous pouvons être toujours tentés d'ébaucher, sans qu'il soit toujours nécessaire qu'elle s'achève ».

Il a raison. Déjà saint Thomas pensait que, si Dieu l'eût voulu, le monde eût été *ab aeterno* et la série des événements de l'univers eût été indéfinie et innombrable.

De même, le continu de la chose étendue fournit indéfiniment matière à des divisions ultérieures. Mais les parties *qu'on peut* y former n'ont pas encore leur individualité de parties : elles ne forment donc pas une série à la fois innombrable et nombrée; ni le fractionnement de cette chose étendue, ni le dénombrement de ses parties *en puissance* ne peuvent s'achever.

Enfin R., même quand il a cru en Dieu, a nié jusqu'au bout son infinité. Car pour lui, l'infinité « est comme le véhicule de la contradiction » (p. 55). C'est une erreur importante. Milhaud nous a montré (p. 43) qu'Aristote « repousse avec horreur l'infini quantitatif actuel ». Mais cela n'empêche pas le philosophe grec d'admettre — et nous admettons avec lui — l'Acte pur, la pensée qui se pense elle-même dans l'immobilité de la perfection absolue. Un tel Infini

est possible parce que, comme pur esprit, il échappe totalement à la loi du Nombre. Par ailleurs, cet Infini n'est pas un indéterminé : Il possède à un degré éminent toutes les perfections pures.

Premier essai de critique générale. Au chapitre précédent, on nous indiquait nettement quelle fut l'orientation nouvelle de la pensée de R. Dans celui-ci, on aborde l'analyse de son grand ouvrage qui fonde une philosophie de la connaissance entièrement phénoméniste.

Après avoir défini les termes *représentatif* et *représenté, subjectif* et *objectif,* dans le vocabulaire de R., on nous explique comment il a éliminé la *chose en soi* et réduit tout le réel à la représentation. Voici en particulier comment la substance est ramenée au rôle de pseudo-réalité, de fiction : « C'est l'idée d'un substratum qu'on place sous les phénomènes. La substance serait *ce* qui pense, *ce* qui sent, etc... Mais tout le monde avoue qu'elle n'est connue que par ses modes, lesquels par définition même ne sont pas en soi. Même remarque pour l'idée plus générale encore *d'être.* Si on la dépouille de tout caractère impliquant relation, elle ne garde alors plus rien en soi, elle n'a rien qui la distingue du néant » (pp. 62 et 63).

Ainsi donc il n'existe rien que des relations : « La *relation* est la plus universelle des lois de la représentation ; car en nous et hors de nous tout se pose par relation » (p. 65). Dans la table des catégories dont on nous dresse la liste et qu'on nous explique brièvement la Relation est le premier terme d'où dérivent tous les autres.

Cette table des catégories a pour objet de « définir et classer les rapports irréductibles et fondamentaux de la représentation » (p. 71). Il ne s'agit pas de savoir *ce qu'est la chose,* même quand nous n'y pensons pas ; cela n'a aucun sens selon R. : indépendamment de toute connaissance humaine la chose n'est rien. Il s'agit de savoir comment l'intelligence humaine *se représente* nécessairement les choses quand elle agit suivant sa nature, suivant ses lois.

Nous avons le regret de voir, en cette question, Milhaud se placer au même point de vue que le Maître, l'approuver, et, « suivre le mouvement qui entraîne la pensée philosophique, s'il est vrai que celle-ci tend à devenir, de plus en plus, *humaine* » (p. 77).

Notre auteur fait ici, à propos de la *chose en soi,* une grande confusion qui lui est commune avec la plupart des modernes [1] et que

1. Voir par exemple Fouillée « Le mouvement idéaliste », pp. 12, 13, 14 : « Cette chose en soi, on peut l'appeler l'inconnaissable objectif,... roi fainéant de l'abstraction,... le silence seul l'exprime, ou même ne l'exprime pas plus qu'autre chose ».

signale le P. Auguste Valensin dans les *Archives de Philosophie*, Volume IV, cahier 2, p. 103 sqq. Essayons après lui de la dissiper :

— Il n'y a pas de *chose en soi*, c'est-à-dire de chose radicalement hétérogène à la pensée humaine et lui échappant totalement, ou en tous cas si une telle chose existait, elle serait pour nous comme si elle n'existait pas et il est vain d'en parler. Nous le concédons aux idéalistes, phénoménistes, relativistes.

— Il n'y a pas de *chose en soi*, c'est-à-dire de chose qui existe hors de la pensée humaine, mais qui, posée devant la pensée humaine, s'impose à elle comme raison suffisante des phénomènes et est connue comme telle. Nous le nions.

De telles choses existent : ce sont les substances, les natures qui sont connues comme le lien réel des phénomènes, la raison suffisante objective de leurs lois, de leur intelligibilité, de leur harmonie ; c'est aussi Dieu qui est connu comme cause première et raison suprême de l'intelligibilité de toutes choses. Les êtres de ce monde sont l'œuvre de la Pensée éternelle ; elles sont donc des idées réalisées, et ainsi elles sont perméables à la pensée humaine. « Si une chose est *analogue* à une conscience, cela suffit : je puis dès lors sans contradiction *penser* la chose et en même temps la *poser en soi*, car en ce cas ce que je pose est encore ce que je pense » (Valensin, *op. cit.*, p. 105).

C'est Kant qui est le grand coupable en cette affaire : il a posé la *chose en soi* inaccessible à la pensée et située au delà de l'intelligible ; mais comme telle, elle n'est plus de l'être, car « tout être est intelligible ». Si elle n'est pas de l'être, elle est le rien, elle est le néant ou le contradictoire. Cette chose en soi, nous la rejetons comme impensable : tous les scolastiques la rejettent avec nous, c'est bien entendu.

On accuse cependant les scolastiques de lui faire place dans leur synthèse. Cette accusation est fausse et basée sur une simple similitude de mots : ils admettent la substance et la définissent *res in se, chose en soi*. Mais cette chose en soi n'est pas l'inconnu et l'impensable : elle est connue par ses propriétés, manifestée dans ses activités ; elle est ce qui est désigné quand nous disons : « moi », cet arbre, ce chien ; elle est ce qui assure la permanence et l'identité de ce « moi », de cet arbre, de ce chien, pendant leur vie, et dirige le développement de ce « moi », de cet arbre, de ce chien, selon leur type d'être, leur degré de perfection.

Deuxième essai de critique générale. Il a pour objet la psychologie et nous présente l'analyse des fonctions humaines. En

étudiant cet ouvrage, Milhaud s'étend surtout sur ce qui a rapport à la volonté : « elle est une cause, on peut le dire clairement à condition d'écarter la substantialisation de la cause » (p. 84). « Elle a son rôle dans toutes les fonctions humaines, mais surtout se trouve à la racine de l'attention et de la réflexion, — lesquels (*sic*) caractérisent l'homme et le distinguent de l'animal » (p. 85). « La volonté fait la personnalité » (p. 84).

Elle « est caractérisée par le fait que nous nous sentons capables de suspendre, ou de prolonger, ou de susciter des représentations » (p. 83). « Poussant cette indication jusqu'au bout, R. n'admet pas que les mouvements volontaires soient directement produits par la volonté. Celle-ci à ses yeux suscite la représentation, la maintient et écarte tout autre qui lui serait contraire.

« [Il s'en suit que la représentation] en possession exclusive de la conscience est immédiatement suivie du mouvement » (p. 86).

« Maine de Biran se trompait, quand il croyait pouvoir établir la parfaite connexité de l'*effort voulu* et de la *sensation musculaire;* ce qui l'amenait à l'aperception immédiate et certaine de la causalité libre. Il confondait la volition et l'organe et omettait l'élément qui les sépare : l'imagination du mouvement prévu » (p. 87).

On devine tout l'intérêt de cette doctrine dans son plein développement. Mais elle est sujette à bien des critiques et Milhaud omet de les exprimer; qu'on nous permette de combler cette lacune.

Il nous semble bien difficile de prouver que cette représentation dominante et exclusive d'un mouvement est nécessaire, *comme intermédiaire causal,* entre l'acte de vouloir ce mouvement et le mouvement lui-même : aucun raisonnement *a priori* ne nous conduira à une pareille conclusion. Quant à l'établir par l'expérience, cela nous semble impossible : il faudrait avoir recours à des finesses d'analyse psychologique qui échappent à l'homme. Quand nous voulons et quand nous exécutons un mouvement, il y a dans la conscience une image, — prédominante à certains égards, — de ce mouvement. Mais cette image entre-t-elle dans la chaîne causale? Est-elle vraiment cause du mouvement? Qui le sait?

Admettons qu'elle le soit; même dans cette hypothèse, elle reste à son rang de cause instrumentale : la volonté est cause principale, l'effet est le mouvement; quand nous restons assis pour écrire alors que nos membres courbaturés et nos poumons avides d'air pur nous invitent à la promenade, nous avons l'évidence immédiate que c'est le « moi » libre et responsable qui se maintient au travail, parce qu'il le veut, parce qu'il est maître de son action. Que ce soit ou non par l'intermédiaire d'une représentation prédominante

qu'il arrive à ses fins, peu importe : « l'aperception immédiate et certaine de la causalité libre », admise par Maine de Biran, reste inattaquée.

Milhaud expose ensuite avec une sympathie sereine la doctrine perfide de Renouvier sur le *Vertige mental :* c'est un abandon de la volonté qui omet de prendre la direction, le gouvernement de la vie intellectuelle. Au lieu de *savoir douter,* d'*apprendre à douter,* elle se livre aux préjugés de race, aux jugements tout faits, reçus des parents ou des maîtres : c'est l'explication de la croyance aux miracles et des pratiques habituelles en matière de religion. Si pour croire il fallait fermer les yeux, nous signerions cela des deux mains.

Liberté et croyance. L'existence de la liberté et de la certitude libre ou croyance est fondamentale dans la doctrine de R. Comment établit-il cette existence ?

« 1° Nous parlons tous comme si certains faits *avaient pu être autrement.* Si tout est nécessaire, si les actes humains sont prédéterminés, notre langage est ridicule et extravagant...

2° Si tout est nécessaire,... il n'y a plus de devoir, il n'y a plus de droit.

3° Si tout est nécessaire, il n'y a plus de vérité : « l'erreur est en effet, nécessaire aussi bien que la vérité et leurs titres sont pareils »...

4° Si les notions de moralité et de vérité disparaissent dans l'hypothèse de la nécessité, il faut rejeter aussi « l'idée d'un progrès humain » (pp. 92, 93).

Milhaud critique principalement le premier de ces arguments ; R. sort à ses yeux « de ce positivisme semi empirique, semi rationnel où il a engagé sa pensée » et retombe « dans les vieilles chimères des métaphysiciens » : puisque « le fait de la liberté consiste seulement en ce qu'un autre ordre aurait été possible », connaître la réalité du libre arbitre, c'est connaître « la réalité d'une possibilité avant qu'elle passe à l'acte ; — c'est une réalité qui, par sa nature, échappe à toute expérience et ne semble guère moins dépasser la représentation que le noumène lui-même » (p. 106).

Réponse : il est vrai, nous ne connaissons jamais expérimentalement, dans son existence, « l'autre ordre qui était possible » et qui n'est pas réalisé : nous l'avons rejeté par notre choix et nous en avons préféré un autre. Toutefois nous contemplons par intuition de conscience *la volonté dans son acte* de choisir. Connaissant ainsi la faculté qui passe à l'acte, nous connaissons cet acte non seule-

ment dans son terme, mais encore dans son devenir et il nous est manifeste qu'une des modalités de ce devenir, c'est l'activité autonome, la liberté de la puissance qui le fait devenir. Il n'y a rien là que de positif et d'expérimental : nous connaissons la liberté de nos choix dans l'exercice même de cette liberté. Pour savoir que deux ordres de choses étaient réellement possibles, il n'est pas nécessaire que tous deux aient été réalisés, il suffit de savoir qu'il dépendait vraiment de notre choix d'exécuter l'un aussi bien que l'autre.

Comparant R. et Kant dans leurs doctrines sur la liberté, Milhaud fait entre autres deux excellentes remarques. L'une est sur la certitude libre : « Une distance très grande éloigne encore [R.] de Kant qui, en séparant la raison théorique et la raison pratique, partage artificiellement et faussement l'homme en deux et méconnaît l'étroite indissolubilité de tous les éléments qui interviennent dans toute certitude, soit qu'elle affirme ou qu'elle nie » (p. 98). C'est un progrès immense de joindre en un faisceau la raison pure et la raison pratique. Tout ce qui est valable comme connaissance raisonnable est valable pour notre intelligence, — et nous n'en avons qu'une. « Le cœur a ses raisons », nous ne saurions les exprimer en termes abstraits et les aligner en syllogismes ; c'est vrai ; mais il est vrai aussi qu'elles sont toutes pénétrées d'intellectualité. L'autre remarque est sur la liberté : « La liberté à laquelle [Kant] nous conduit est... absolue et entièrement indépendante des phénomènes qui sont en eux-mêmes soumis à une nécessité sans restriction » (p. 102). R. a raison de ne plus enterrer la liberté dans un noumène inconnaissable, mais d'admettre qu'elle se révèle dans la chaîne des phénomènes.

Milhaud signale (p. 107) « quelque flottement dans l'idée même que R. se fait de la liberté ». Tantôt il se représente les actes libres comme un « commencement absolu »... ; « il a donc en vue le pouvoir de la volonté de poser le terme d'une série nouvelle, sans rapport à aucun antécédent, comme a été le commencement du monde ». Tantôt, au contraire, « les actes libres ont une cause qui est l'homme dans la plénitude de ses fonctions ». Voici notre opinion à ce sujet : Ce *commencement absolu,* pris au sens propre et désignant un commencement sans cause, est un monstre pour la pensée. (En admettant dans la *Nouvelle Monadologie* et dans les *Dilemmes de la métaphysique pure* un Dieu anthropomorphique et sujet au changement et en suggérant qu'*il a commencé,* R. va faire fausse route et se heurter au principe de raison suffisante. Il va trahir ainsi un de ses Maîtres, Leibniz, qui le premier a formulé clairement ce principe directeur de la connaissance). Mais si on le prend au sens

large, comme le commencement d'un ordre de choses qui ne dépend en définitive que du libre arbitre lui-même, il est parfaitement admissible et exprime une pensée qui coïncide avec celle de la seconde formule : « les actes libres ont une cause qui est l'homme dans la plénitude de ses fonctions ».

Troisième et quatrième essais de critique générale. « Le troisième Essai de critique générale est consacré à l'étude de la nature. » La théorie de la nature devient une Monadologie : Tous les êtres individuels ont « pour caractères essentiels la force, l'appétit, la perception, comme disait Leibniz lui-même » (p. 116). R. restitue aux monades les propriétés spatiales que ne leur accordait pas Leibniz ; mais comme nous l'avons vu déjà, il leur refuse la continuité de l'étendue : « Nous pouvons bien continuer à appeler atomes les êtres qui occupent [les pleins], à la condition que cette occupation soit dans le fait de s'entourer de sphères d'action dans l'espace, de développer des perceptions et des appétitions dans un rayon déterminé, — comme cela est supposé, par exemple, dans les fonctions atomiques, attractions et répulsions, que Boscovitch introduisit dans la science après Newton, les rapportant aux atomes comme à des points mathématiques » (p. 117).

« On devine qu'il rejettera de même le continu de la durée des phénomènes et se les représentera sous une suite d'actions élémentaires instantanées... Le monde est une pulsation immense composée d'un nombre inassignable, quoique à chaque instant déterminé de pulsations élémentaires de divers ordres... [Enfin il y a] une autre grande loi qui régit les évolutions naturelles, à savoir la finalité » (pp. 117 et 118).

C'est sous le titre d'*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* que se présente le quatrième Essai. « Rien n'est plus faux et en même temps plus propre à nous affaiblir, à nous énerver et à démoraliser l'histoire, que la loi du progrès nécessaire guidant depuis ses origines l'évolution de l'humanité, en dehors des efforts de notre liberté. R. acceptera, après de patientes études historiques, qu'on parle de progrès pour qualifier le développement de la civilisation européenne, qui s'est trouvée hériter des conquêtes morales et des travaux de plusieurs grandes races, diversement douées et diversement méritantes. Mais il rejette avec la plus grande énergie toute idée de progrès continu et fatal, soit qu'on n'y tienne aucun compte de la liberté, soit qu'on accepte ses fluctuations, mais pour déclarer que toutes les déviations de la voie du bien se détruisent mutuellement » (p. 126).

La Science de la morale. — (La table des matières porte par erreur, comme titre de ce chapitre, *la Science* et *la morale*). Au problème moral les religions, les philosophies ont donné leurs solutions; « mais toutes ont subordonné leur réponse à des dogmes ou à certaine théorie. Seul le criticisme peut essayer de présenter une morale vraiment *indépendante* » (p. 134).

R. le fait dans cet ouvrage, *Science de la morale*, qui comprend deux parties : la *morale pure*, c'est celle qui conviendrait à l'*état de paix*, c'est-à-dire dans une société où il n'y aurait aucun désaccord, aucun litige, aucune injustice; la *morale appliquée*, c'est celle qui convient à l'*état de guerre*, c'est-à-dire dans une société telle que la trouve l'homme de l'histoire et qui comporte la rivalité, le mal, le devoir de se défendre. La seconde seule est pratiquement réalisable, la première est un idéal.

Posons l'homme en présence de lui-même; ce qui lui apparaît raisonnablement comme le meilleur ne constitue pas pour lui un devoir au sens ordinaire du mot. « Mais considérons ensemble deux agents. Ils ont conscience d'un bien commun, dont la réalisation dépend de ce que chacun fera certaines choses attendues par l'autre; et de ce seul fait se trouve tacitement formée une sorte d'association, où chacun doit quelque chose à l'autre; il y a par là simultanément droit ou *crédit* chez l'un, devoir ou *débit* chez l'autre. Ce droit et ce devoir unis composent la *justice* » (p. 135). Ainsi apparaît le devoir.

Quand il s'agit de formuler les motifs d'action en maximes, on en arrive au principe kantien : « Agis toujours de manière que la maxime de ta conduite puisse être érigée par ta conscience en loi universelle, ou formulée en un acte de législation que tu puisses regarder comme la volonté de tout être raisonnable » (p. 136). Ainsi se formule l'obligation catégorique.

Ce système est ingénieux, mais radicalement vicié : il nous présente une obligation suprême sans qu'un Être suprême nous oblige, une loi absolue sans Législateur. Quelle contrainte y a-t-il au service de cet ordre moral qui est imposé à la conscience et doit être accepté librement, mais qui sera rejeté avec lâcheté, perfidie et sadisme par les méchants? Le criticiste n'en connaît pas d'autre avec certitude que la peur des gendarmes! Quelles sanctions feront respecter cet ordre? Le disciple de R. n'en connaît point d'autres qui soient « positives » que la prison et la guillotine! Plaisante justice qui est bernée par tant de criminels!

La polémique. — Le problème du mal et la théorie des trois

MONDES. Après avoir décrit sous le titre de « Polémique » l'activité littéraire de R. dans la *Revue de critique philosophique* et ailleurs, Milhaud étudie la troisième période de la vie de son auteur : « Quand on ouvre la *Nouvelle Monadologie* on est frappé de ce que le ton a décidément changé ; il ressemble prodigieusement à celui du spiritualisme classique, quand ce n'est pas à celui de la théologie et il faut ouvrir les yeux et y regarder à deux fois pour constater que l'essentiel de la doctrine subsiste » (p. 154).

Nous y trouvons un Dieu unique et personnel, ordonnateur du monde. Et c'est ici que se pose le « redoutable » problème du mal : comment un Dieu parfaitement bon et parfaitement juste a-t-il pu créer un monde où nous rencontrons le mal moral et le mal physique? R. avait dit : « On ne démontrera pas que la création des agents libres est un acte contraire à la sagesse et à la bonté du Créateur... D'autre part, nous savons de connaissance directe, que le libre arbitre est l'origine du mal moral. Nous ne savons pas *comment* le mal moral a été l'antécédent et la cause première et formelle du mal physique ; mais nous ne sommes pas obligés de le savoir pour ramener toutes les espèces du mal à l'unité de celle-là dont l'existence intime et la raison d'être nous est parfaitement connue ». *Esquisse d'une classification systématique des doctrines,* t. I, p. 233 ; t. II, p. 291.

Cette doctrine excellente est reprise dans la *Nouvelle Monadologie* et, comme Milhaud le remarque finement, « le problème du mal devient celui de la chute : dans l'explication du mal moral par la liberté, les passions et, en particulier, l'orgueil humain jouent un rôle de plus en plus marqué, comme si l'opposition chrétienne de la nature et de la vertu avait fini par pénétrer aussi dans la pensée de R. » (p. 155).

Ces vues sont complétées par la théorie des *trois mondes* que le *Personnalisme* va exposer : le monde est sorti parfait des mains du Créateur. La justice et la paix y régnaient naturellement ; les hommes connaissaient assez les forces de la nature pour les dominer. Ils étaient heureux dans un monde adapté à leur existence. L'orgueil les a perdus. Ils ont refusé de « porter le joug de l'altruisme » et l'ancien univers croulant a fait place à cette nébuleuse primitive formée d'une seule masse diffuse à laquelle l'astronomie, la mécanique et la physique font remonter le système solaire. L'existence première des hommes a pris fin en même temps.

Mais les germes qui enveloppaient les monades humaines étaient immortels ; ils ont bravé les températures énormes de la nébuleuse incandescente et ont servi de point de départ à des organismes

nouveaux, lesquels ont parcouru toute la série animale, suivant les lois de l'évolution, pour aboutir à la reconstitution des personnes humaines primitives. R. refait ici toute l'histoire de notre humanité et décrit la formation des sociétés et des religions, les guerres, les conflits entre l'autorité et la liberté; c'est le monde historique, où nous vivons.

Enfin, comme le même germe peut reproduire un certain nombre de fois la même personne, les hommes, pleins de l'expérience de l'humanité entière et pénétrés de cette vérité que l'injustice est le chemin de la mort, que la justice est la vie, entreront dans la société immortelle, où l'on retrouve la mémoire de la vie passée, où l'on « contemple de nouveaux cieux et de nouvelles terres ». C'est la restauration finale.

Rien de plus curieux que « ce roman des trois mondes » et cette espèce de métempsycose qui fait revivre plusieurs fois la même personne. M. P. Mouy, dans l'ouvrage que nous allons analyser. appelle cela (p. 115) « un évolutionnisme chrétien ». Soit! Mais, ajouterait Milhaud, il faut se rappeler que R. a toujours eu en horreur la religion surnaturelle et la révélation et a pris soin d'imaginer les choses, même les plus merveilleuses, le plus possible conformément à notre expérience et en faisant des inductions à partir de ce qui est connu « positivement ».

Nous nous sommes exprimés très librement sur les insuffisances de la critique de Milhaud. Mais nous tenons à répéter qu'il a décrit de façon très claire et très suggestive les grandes lignes et les principales démarches de la pensée d'un grand auteur : il nous a a fait aimer en R. un partisan de la valeur de l'intelligence et de l'existence des réalités spirituelles.

* * *

3° M. P. Mouy, professeur agrégé de philosophie au lycée d'Amiens, nous présente une thèse de doctorat en deux parties : dans la première, il expose « les opinions successives de R. sur le progrès ». Dans la seconde, il étudie personnellement « la valeur de l'idée de progrès ».

Notons quelques réflexions énoncées dans la préface : le « progrès » ne constitue une doctrine philosophique que s'il est *de droit* et non pas seulement *de fait*, que s'il est incorporé dans une synthèse et postulé par des principes admis comme fondamentaux. « Il faut que le progrès soit une loi. Consolateur comme la Providence, il doit être puissant comme elle. Il est Dieu dans l'histoire.

Il faut naturellement ajouter qu'il n'a pas besoin d'autre dieu que lui-même. Cette providence immanente se suffit. La Philosophie du Progrès est un naturalisme, une théodicée selon la Science, et, comme dit Faguet, une religion savante » (p. 16).

Nous devinons déjà quelles sont les opinions successives de R. dans les trois périodes de sa vie que M. l'abbé Foucher nous a appris à distinguer :

Dans la première période que M. P. Mouy date (1842-1854), R. admet la Philosophie du Progrès parce qu'il est infinitiste, panthéiste plus ou moins caractérisé, déterministe dans l'ordre des phénomènes. « Il pensait que le progrès n'a pas de valeur s'il est seulement social et qu'il doit être, si l'on peut dire, universellement individuel. Ensuite, il se présentait comme un partisan de la liberté, à la fois en métaphysique et en politique. La méthode « éclectique » du mélange des contradictoires, qui est celle du *Manuel*, permettait, il est vrai, de supprimer les oppositions [entre liberté et déterminisme, etc.] en les réconciliant dans une doctrine synthétique » (p. 33). M. P. Mouy admet l'influence de Victor Cousin sur R. Elle « est éclatante et à peu près avouée, quoique Victor Cousin ne soit pas nommé » (p. 29). Milhaud dit, au contraire dans son introduction (p. 21) : « Seul l'éclectisme de Victor Cousin ne mérite pour lui (R.) que silence et dédain.... De grâce, ne demandons rien à Cousin et cherchons ailleurs quelles inspirations ont pu préparer notre jeune philosophe à écouter si favorablement les grands Cartésiens du XVIIe siècle ». L'opposition entre les deux auteurs dont nous faisons le compte rendu détermine un point d'histoire qui reste à élucider.

Dans la deuxième période (1854-1885), a lieu la « critique de la Philosophie du Progrès ». R. a renoncé à l'union des contradictoires dans l'objet et il reste plus que jamais partisan de la liberté et de la personnalité humaines. « Or croire à la liberté et à la personne d'une part, au progrès de l'humanité de l'autre, c'est une attitude philosophique logiquement faible... Il faut choisir... R. s'en aperçut peu à peu et on voit, au cours de la rédaction des *Essais*, apparaître progressivement ses objections contre la Philosophie du Progrès. En 1859, dans le *Deuxième Essai*, il articule contre elle ses deux principaux griefs : d'abord elle est un fatalisme et par conséquent elle est immorale, puisque dans le fatalisme il ne peut y avoir de distinction entre le bien et le mal, pas plus qu'entre la vérité et l'erreur » (pp. 38 et 39). Ensuite, elle dédaigne le progrès de la personne, l'immortalité de la personne. Or « qu'importe que le mieux vienne, si le mieux doit périr comme a péri le bien, pour

faire place à un mieux supérieur qui n'a pas la vertu de durer davantage? » (Citation du *Deuxième Essai*). Nous avons vu Milhaud nous présenter une doctrine semblable en analysant le *Quatrième Essai* qui est de 1864.

Enfin dans la *Science de la Morale* (1869), « la liberté est devenue la seule notion morale, l'*alpha* et l'*omega* de la moralité, fin universelle et moyen universel. Par conséquent elle est nécessairement aussi le critère du progrès moral en même temps que sa condition... Pour les saint-simoniens, le Progrès supposait la conservation, le Progrès était une sorte de tradition en mouvement lent... Ici, au contraire, tout progrès est une révolution et, on peut presque le dire, toute révolution est un progrès... L'ordre et le progrès forment une sorte d'alternative » (pp. 42-43). M. P. Mouy voit dans cette doctrine, en partie, l'effet d'une déception politique. En 1848 on put croire qu'il n'y aurait pas à choisir entre l'ordre et la liberté. Mais après le coup d'état et la dictature, il fallut choisir et R. choisit la liberté avec ardeur. « Peut-être que, par surcroît, en 1869, il pressentait quelque chose des catastrophes qu'une diplomatie téméraire allait valoir à la nation. Il y a donc dans la passion intransigeante de R. pour la liberté quelque chose des émotions d'un homme qui a vu les révolutions de 1830 et de 1848, les massacres de juin, le coup d'état de 1851, et qui pressent peut-être Sedan » (p. 44).

A cette époque, R. présente le progrès comme un fait intermittent : il y a eu deux périodes de progrès. « La première comprend l'époque des cités grecques libres, de la république romaine, du prophétisme en Judée... La seconde commence avec cette « période critique » (comme disaient les saint-simoniens) dont la révolution française est le couronnement... Entre les deux, le moyen âge est un abîme sinistre entre deux cimes lumineuses » (p. 47-48).

Dans la troisième période (1885-1903), le progrès redevient un événement qui arrivera infailliblement, mais il est renvoyé à un monde meilleur; il est l'œuvre de la liberté et tous les hommes, sauf les indignes, les obstinés dans le mal, en bénéficieront. Il est une régénération complète du juste. R. est en 1885 ramené au monothéisme; peu à peu, il élabore sa théorie de la grande restauration finale, en solutionnant le problème du mal. Nous avons vu avec Milhaud « le roman métaphysique des trois mondes ». M. P. Mouy nous donne (p. 109) une liste précieuse des textes qui s'y rapportent. Puis il ajoute : Ce drame « a trois actes, la chute, l'épreuve et la gloire. Il se déroule dans trois mondes. C'est une

trilogie, une succession de trois destinées; celle du milieu elle-même est sans doute subdivisée en plusieurs palingénésies successives. La troisième est supprimée pour les méchants. Ils sont anéantis, et le mal avec eux, en sorte qu'il ne reste plus trace d'aucun principe mauvais dans le monde régénéré. Il n'y a point d'enfer et c'est en ce moment même que nous traversons le purgatoire » (p. 113).

Au début de ce chapitre. M. P. Mouy a posé une définition étrange : « Nous appellerons théodicée toute doctrine qui prétend résoudre le problème du mal, c'est-à-dire expliquer la cause, le rôle, la fin du mal dans le destin du monde » (p. 91). Évidemment, on est maître de sa terminologie ; mais enfin celle-ci est tellement loin de l'usage historique, habituel et étymologique du mot, qu'on nous permettra de nous étonner. R.. lui, appelle « Cosmodicée » ses vues apocalyptiques de l'avenir du monde.

M. P. Mouy étudie ensuite le Progrès au point de vue historique, social, moral et politique. Il nous montre la foi au Progrès, comme croyance politique : 1) dans une gauche ; c'est la secte de Condorcet et de Michelet; « nous trouverions sans doute son héritage chez les socialistes disciples de Jaurès » ; 2) dans une droite, « c'est la secte saint-simonienne et positiviste. D'elle se réclament les néo-monarchistes contemporains » (p. 167). Cf. Charles Maurras : *Auguste Comte et la philosophie positive*.

Comme foi métaphysique la Philosophie du Progrès veut nous donner la justification du mal : cette « justification est sa disparition progressive en vertu d'une loi, c'est le développement de l'humanité, comme dit Comte, ou, comme dit Renan en 1848, la réalisation de Dieu » (p. 187). « Il est bien vrai que le dogme du progrès est une religion, dit M. P. Mouy en concluant, mais c'est une pauvre religion... Elle n'offre l'espérance du salut qu'à l'humanité. Elle est tout à fait indifférente à l'individu. C'est une religion de sociologues, pour tout dire, une religion de savants et d'ingénieurs... » Malgré tout le Progrès signifie « qu'on peut compter sur l'homme et par conséquent sur soi, qu'il y a dans l'histoire humaine, les raisons d'une puissante espérance morale ».

Ainsi s'achève ce travail plein d'aperçus ingénieux, d'érudition et de références. La pensée y chemine parfois comme à tâtons et, malheureusement, n'aboutit pas au Dieu personnel.

Dans sa thèse, M. P. Mouy cite fréquemment Hamelin, *Cours inédit sur Renouvier;* or tout récemment il vient d'éditer *le système de Renouvier par* O. Hamelin. Paris, Vrin, 1927. Prix : 45 francs. C'est un grand service rendu à la Philosophie contemporaine. Nous

ne pouvons pas rendre compte de cet ouvrage, ne l'ayant pas encore en mains.

*
* *

4° *Les dilemmes de la Métaphysique pure* par Charles Renouvier sont réédités sans changement : même texte, même pagination, même table, même dédicace « à Emile Boutroux, à l'auteur de la *Contingence des Lois de la nature* » que dans l'édition princeps de 1901.

Cet ouvrage de la dernière période de la vie de R. se place aux côtés de l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1886) et de l'*Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901) auxquels il est analogue à certains égards : il a pour but de situer le néo-criticisme par rapport aux autres systèmes philosophiques. Il le fait en présentant un certain nombre d'alternatives sous forme de dilemmes : conditionné-inconditionné, susbtance-loi des phénomènes, fini-infini, déterminisme-liberté, chose-personne. Si l'on en croit R., on choisira l'un des membres du dilemme et l'on sera néo-criticiste : on choisira que tout est conditionné, même la Divinité, qu'il n'y a pas de substances, qu'il n'y a pas d'infini, que la liberté est réelle, qu'il y a des personnes et non des choses. Mais ce choix est suggéré plutôt qu'exprimé.

Suit une belle conclusion sur les Réalités qui sont objet de croyance et, en particulier, sur la liberté « principe de sa propre affirmation ».

Joseph Mertens.

Vals.

BERGSON[1]

par Jacques Chevalier.

Poursuivant son enquête sur les *Maîtres de la Pensée française*, M. Chevalier vient de nous donner son *Bergson*, comme il a déjà donné son *Descartes* et son *Pascal*. Je dis bien *son* Bergson, car l'auteur a surtout retenu du grand philosophe ce qui a profondément agi sur son âme, ce qui a contribué à éveiller, ou mieux à orienter ses tendances intellectuelles : « C'est donc un Bergson mien en quelque manière, je pourrais presque dire mon Bergson, que je présente dans ces pages : je veux dire le Bergson dont ma mémoire a reconstitué et gardé intérieurement l'image ou la physionomie spirituelle, en négligeant certains traits, en retenant certains autres, suivant la loi d'affinité qui règle l'oubli et le souvenir, de telle sorte que l'objet ou l'être que nous percevons n'est pas l'objet en soi ni l'être en soi, mais ce qui, dans cet objet ou dans cet être, est en accord ou en sympathie profonde avec nous » (p. III). Ne cherchons donc pas dans cet ouvrage ce qu'on n'a pas voulu y mettre, c'est-à-dire un exposé complet, exhaustif de la philosophie de Bergson ; voyons-y plutôt le récit très attachant et très loyal d'une longue expérience intellectuelle : « Je cherchai donc à revivre, par une sorte de méditation intérieure, cette pensée dont j'avais éprouvé vingt ans durant, au plus profond de mon esprit, la vivifiante fécondité, dont j'avais vécu, et que j'avais revécue » (p. I). Mais si cet exposé reste délibérément incomplet, il n'est pas pour cela inexact, et M. Chevalier prétend bien restituer le « sens juste de la doctrine, de son esprit, de sa méthode », reproduire l'essentiel du bergsonisme en faisant saillir certains aspects de cette philosophie.

Après avoir évoqué en quelques pages brillantes (ch. I et II) le milieu dans lequel a éclos l'œuvre de Bergson, milieu tout imprégné encore de l'empirisme anglais, du positivisme de Mill et de l'évolutionnisme de Spencer, mais aussi fortement impressionné par la métaphysique nuageuse et irréelle des continuateurs de Kant,

1. Jacques CHEVALIER, professeur à l'Université de Grenoble, *Bergson*, collect. *Les Maîtres de la Pensée française*, Paris, Plon, 1926, XII-317 p.

après nous avoir conté la formation réfléchie, recueillie même et méditative du jeune philosophe qui grandissait à une époque où la réaction spiritualiste commençait à prédominer avec Ravaisson, Boutroux, Lachelier, l'historien aborde directement la question centrale de la méthode bergsonienne. Celle-ci devra nous retenir quelque temps.

I

Métaphysique positive, tels sont les termes, bien qu'au premier aspect leur accouplement paraisse jurer, par lesquels M. Chevalier caractérise la doctrine bergsonienne. Mais demandons-en l'explication à Bergson lui-même : « ... la méthode philosophique telle que je l'entends, écrivait ce dernier au P. de Tonquédec le 12 juin 1911, est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure) et ne permet pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les considérations empiriques sur lesquelles elle se fonde ». Partir des faits, se défendre de toute préférence pour une thèse donnée ou une tendance quelconque ; distinguer avec soin le certain de l'hypothétique, ce qui est établi par l'expérience de ce qui est interprétation, telle est l'essence de cette méthode. Il s'agit, en effet, de capter le réel. Pour cela, il faut s'efforcer de prendre un contact immédiat avec lui et se dégager par conséquent de tout ce qui peut être construction, adaptation artificielle de l'esprit. Or, ce but sera réalisé par l'intuition qui consiste, nous explique M. Chevalier, dans « ... un effort pour *dilater* et pour *dépasser* sans cesse notre pensée en prenant mesure sur les choses... un effort pour appréhender le réel en sa pureté originelle, pour coïncider de plus en plus profondément avec une partie de plus en plus vaste de la réalité, pour insérer notre esprit dans le mouvement qui le reporte vers sa source » (p. 297). Essayons de nous rendre plus parfaitement compte de ce que contient cette notion si importante de la « philosophie nouvelle » ; étudions aussi son rôle dans notre vie intellectuelle.

Bergson écrivant à Höffding, retrace la genèse de sa découverte capitale et nous pouvons, guidés par son interprète, partir de cet aveu afin d'analyser les divers éléments qui déterminent l'intuition : « A mon avis, déclarait le philosophe à son correspondant, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée. La

représentation d'une multiplicité de « pénétration réciproque », toute différente de la multiplicité numérique, — la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice, — est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu » (cité par Chevalier, p. 72). La notion de durée fut donc pour le philosophe français l'occasion d'éprouver la valeur de l'intuition, mais elle n'en épuise pas cependant le contenu. Elle permet néanmoins, si on s'efforce d'en exprimer toute la richesse, de mieux saisir ce qui est l'âme même de la doctrine.

La durée, c'est du mouvement. Or la science dont le procédé principal est la mesure, ne pouvant capter en lui-même le mouvement, ne peut par conséquent le mesurer directement. Elle l'appréhende se réalisant dans l'espace et, pour le fixer, le réduit à cet espace même. Ainsi substitue-t-elle à la durée réelle une image symbolique tirée de l'étendue. La conscience, elle, ne perçoit pas la durée comme quantité, mais telle qu'elle est, c'est-à-dire comme qualité; elle l'éprouve directement sans chercher à la mesurer. « A la différence de la science, la conscience saisit le mouvement en lui-même, dans sa réalité intérieure, concrète et qualitative, en écartant les symboles spatiaux interposés entre la réalité et nous » (Chevalier, p. 76).

Ce premier pas conduit Bergson à une découverte plus importante encore. Si on approfondit le contenu de la durée, on constate aisément qu'il y a une double manière de connaître les choses. Pourquoi Zénon niait-il le mouvement? Parce qu'il le considérait du dehors. Le sens commun, au contraire, pénètre au cœur de la réalité mue. Or, tandis que la science, à la façon des dialecticiens, comprend le mouvement, grâce à sa relation avec l'espace et le traduit en termes d'étendue, la conscience s'accorde avec le sens commun : « La science regardant du dehors, ne voit que le dehors des choses; la conscience les appréhendant du dedans, en voit aussi le dedans, ou l'âme » (p. 77). La première connaissance est relative, la seconde est absolue, c'est-à-dire qu'elle porte sur l'être lui-même et non sur une traduction symbolique. Toute image, toute représentation d'un objet reste imparfaite en comparaison de l'objet. La photographie d'une ville n'a pour moi de valeur réelle que si j'ai vu la ville, si je suis capable d'en reconstituer la physionomie à l'aide de cette photographie. Sans quoi, même les perspectives diverses que pourra me fournir une série de photographies distinctes, à moins de se poursuivre à l'infini, seront incapables de suggérer l'impression définitive d'une réalité beaucoup plus complexe et plus riche. Et encore jamais n'épuiseront-elles le contenu d'une expérience très simple, mais

vivante. C'est aussi « en déroulant en un nombre toujours croissant d'aventures la physionomie de son héros que le romancier a cherché à nous en donner une représentation adéquate : série de symboles, jamais épuisée en fait, qui s'efforce de rejoindre le simple sans jamais l'atteindre, et qui nous donne par là même une idée de la richesse infinie du simple ; car ce qui se prête en même temps à une appréhension indivisible et à une énumération inépuisable est, par définition même, un infini ». Mais l'infini véritable, l'infini proprement dit, ne saurait être atteint par aucune énumération ; seule une appréhension simple pourrait nous le donner. C'est parce que la première est imparfaite qu'elle se continue à l'infini (p. 85).

Ces explications, ces images aident, sinon à définir, du moins à décrire l'intuition. On se la représente comme « cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, p. 3). Il faudrait toutefois se garder de la confondre avec une sorte de processus sentimental, irrationnel ou antirationnel. Elle peut, en effet, se justifier, se contrôler ; elle est généralement le terme d'un long et austère travail intellectuel. Avant de percevoir le réel dans ce qu'il a de plus intime et de plus simple, l'esprit a dû mettre en œuvre toutes ses ressources, multiplier les procédés les plus variés et les plus techniques : « la pensée intuitive et la pensée discursive ne peuvent pas être séparées sans qu'il en résulte pour chacune le plus grand dommage » (Chevalier, p. 107). Cette interprétation n'est pas pure conjecture d'exégète, mais elle se base sur les aveux de Bergson qui a démontré maintes fois la nécessité de la réflexion discursive et de la pensée analytique. L'intuition bergsonienne rappelle, en somme, l'intuition platonicienne qui est, elle aussi, le résultat d'un laborieux effort dialectique [1]. Elle pourrait donc être dite *intellectuelle*, si Bergson ne restreignait pas à l'excès le sens du mot intelligence : « Vous avez parfaitement raison, écrivait le philosophe à M. Chevalier le 28 avril 1920, de dire que toute la philosophie que j'expose depuis mon premier *Essai* affirme contre Kant la possibilité d'une intuition supra-sensible. En prenant le mot « intelligence » au sens très large que Kant lui donne, je pourrais appeler « intellectuelle » l'intuition dont je parle. Mais je préférerais la dire « supra-intellectuelle », parce que j'ai cru devoir restreindre le sens du mot « intelligence », et que je réserve ce nom à l'ensemble des facultés discursives de l'esprit, originellement destinées à penser la

1. Voir *Lettre* VII, la digression philosophique, 342 a-345 c.

matière. L'intuition porte sur l'esprit » (cité par Chevalier, p. 296).

Ce texte résume admirablement la distinction faite par Bergson entre l'intelligence et l'intuition. Celle-ci est la faculté du réel. La première est la faculté de l'utile. L'intelligence « ne se sent vraiment chez elle que parmi les objets matériels; elle n'est vraiment satisfaite que lorsqu'elle a pu ramener les choses, selon une méthode cinématographique, à des signes maniables, à des signes fixes, à des *concepts* jadis, à des *lois* de nos jours, c'est-à-dire finalement à des grandeurs mesurables, en un mot à la quantité... » (p. 198); « l'intelligence humaine, telle qu'elle apparaît aujourd'hui, chez l'immense majorité des hommes et en chacun de nous *lorsque nous lui laissons suivre sa pente naturelle,* est une faculté orientée vers l'action, donc vers la matière, où l'action se développe, donc vers la mesure, qui est le point d'application de l'activité humaine sur la matière » (p. 199); « la *faculté de comprendre* nous apparaît ainsi chez nous comme strictement subordonnée à la *faculté d'agir...* » (p. 197). Bergson a d'ailleurs exprimé la même idée dans cette belle image : « Attelés comme des bœufs de labour à une lourde tâche, nous sentons le jeu de nos muscles et de nos articulations, le poids de la charrue et la résistance du sol : agir et se savoir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure seulement où elle intéresse l'œuvre qui s'accomplit et le sillon qui se creuse, voilà la fonction de l'intelligence humaine » (*Évolution créatrice,* p. 209).

C'est là exagération manifeste et rabaissement excessif de notre mode le plus ordinaire de penser. Puisque l'intuition pour jaillir comme une lumière de notre esprit doit être précédée d'un long et pénible effort de notre intelligence, évidemment conceptuelle, comment l'esprit (au sens bergsonien) entrera-t-il en contact avec le réel, si déjà l'intelligence ne l'en a rapproché? Multipliez autant que vous le voudrez les tendances utilitaristes, vous n'en ferez jamais sortir une tendance désintéressée. L'intelligence, nous dit Bergson, est essentiellement tournée vers la matière inerte. Mais la morale, la religion, ne sont-elles pas objet de notre pensée conceptuelle? Du reste le concept n'est pas uniquement symbole ou signe. Bien qu'il n'épuise pas le réel, il faut du moins qu'il l'atteigne sous quelqu'un de ses aspects, sinon l'intuition, qui est au terme des efforts continus de notre intelligence, ne pourra percevoir ce que cette dernière ne lui fournit en aucune manière. D'un simple morceau de bois, on ne parviendra pas à tirer une lumière.

Ces quelques réflexions sur les rapports du concept et de l'intelligence supposeraient toute une étude que nous ne pouvons

entreprendre ici. Nous espérons que le P. Picard développera ce sujet dans un des prochains cahiers des *Archives*.

M. Chevalier corrige quelque peu ce qu'il y a de trop rigide dans la définition bergsonienne de l'intelligence. Le caractère strictement pratique se manifeste en cette dernière « telle qu'elle apparaît aujourd'hui ». Mais elle n'est qu'une altération de l'intelligence originelle. Quand l'interprète ajoute pourtant qu'elle s'oriente vers l'action, donc vers la matière, « lorsque nous lui laissons suivre sa pente naturelle », ne se laisse-t-il pas trop influencer par son maître? « La pente naturelle » de l'intelligence, c'est plutôt, nous semble-t-il, le savoir pour lui-même et l'utilisation pratique de ce savoir n'en est qu'une détermination secondaire. Comme l'écrivait très justement M. Henri Gouhier dans les *Nouvelles Littéraires* du 22 janvier 1927 en rendant compte du présent ouvrage de M. Chevalier : « ... la chaîne ininterrompue des métaphysiques témoigne en faveur de la nature désintéressée de l'intelligence, et élève sa curiosité au-dessus des besognes de l'artisan. L'intelligence dans la philosophie et dans la science, cherche à s'assurer une possession spirituelle de l'univers, et elle sent bien que c'est la condition de toute possession matérielle; aussi invente-t-elle des systèmes qui lui expliquent les choses visibles et invisibles, les hommes pratiques se moquent de son effort; ils parlent de rêveries et de chimères; mais aucun échec ne la rebute; aucun scepticisme ne l'arrête; elle est une affirmation plus forte que toutes les négations; elle ne sait pas vers quoi elle tend et elle appelle peut-être vérité ce qu'elle ignore, mais elle sait qu'elle tend vers quelque chose, et c'est pourquoi sa vie est une évolution sans cesse créatrice de philosophies nouvelles ».

II

Nous avons longuement insisté sur la méthode, car elle est évidemment la clef de la doctrine bergsonienne. M. Chevalier nous la montre continuellement à l'œuvre, remarquablement féconde pour résoudre les plus importants problèmes philosophiques et préparant graduellement la pensée aux questions les plus complexes. Si la doctrine de Bergson n'est pas systématique, elle est du moins très une et forme un tout bien agencé, vivifié par un même esprit.

L'approfondissement de la conscience et de ses données suggère au philosophe cette conclusion que le moi ne vit pas dans l'espace, mais dans la durée, qu'il n'est pas le corps : c'est le thème du premier ouvrage de Bergson qui marqua une date dans l'histoire de

la philosophie. Mais cette étude même provoquait de nouvelles recherches sur ce corps qui n'est pas le moi, qui existe cependant, bien plus, qui nous est quasi indispensable pour penser, car le plus souvent nous pensons dans l'espace, en fonction du corps. On peut dès lors se demander quelle est la raison d'être du corps et comment la conscience coexiste avec lui. Ce sera l'objet de *Matière et Mémoire*. Cette relation de la pensée avec le corps a permis de constater que « le même phénomène de l'esprit intéresse en même temps une multitude de *plans de conscience* différents, qui marquent tous les degrés intermédiaires entre le rêve et l'action : c'est dans le dernier de ces plans, et dans le dernier seulement, que le corps interviendrait » (*Matière et Mémoire*, Avant-propos). Mais cet équilibre entre rêve et action, cette insertion de la pensée dans la réalité, qui constitue la vie, provoque un troisième et grave problème : quel est le sens de la vie? De l'étude des faits et des réflexions suggérées par cette étude devait sortir le grand ouvrage l'*Évolution créatrice*. M. Chevalier développe chacun de ces aspects de la doctrine bergsonienne. Il ne peut être question pour nous d'analyser les trois beaux chapitres consacrés aux trois ouvrages capitaux du philosophe français, mais nous voudrions simplement attirer sur quelques points l'attention des lecteurs.

1. *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* traite de la liberté. L'auteur prenant courageusement à partie les théories scientistes qui, de son temps, étaient à la mode, les a vigoureusement secouées et définitivement reléguées au musée des antiques. Il a, sans aucun doute, grandement contribué à remettre en honneur les doctrines spiritualistes parmi nos contemporains. Mais a-t-il vraiment apporté la solution victorieuse en essayant d'une notion nouvelle de la liberté? Il affirme très justement, au dernier chapitre du livre : « La liberté est donc un fait, et parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair » (*Données immédiates*, p. 169). L'argument classique, dit l'argument de conscience, est basé précisément sur ce fait et se contente de l'analyser. Mais Bergson refuse de définir la liberté, sous prétexte que toute définition donne raison au déterminisme. Il faut bien pourtant dire ce qu'elle est et l'auteur ne peut s'empêcher de la décrire : « Nous sommes libres, quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. En vain on alléguera que nous cédons alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère c'est encore nous; et parce qu'on s'est plu à scinder la personne en deux parties

pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit, il y aurait quelque puérilité à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre » (*Données immédiates,* p. 132). Bien des actes pourtant émanent de notre personnalité sans être pour cela libres. Un caractère passionné agissant sous l'empire de sa passion, mettra en jeu sa personnalité, mais peut-on dire qu'il agit alors librement? Bergson distingue, il est vrai, un moi fondamental et un moi parasite : « Une colère violente soulevée par quelque circonstance accidentelle, un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience, agissant à peu près comme une suggestion hypnotique... Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empiétera continuellement sur l'autre » (*op. cit.,* p. 127, 128). De quel droit isoler ainsi une passion de ce qui constitue le moi fondamental? N'exprime-t-elle pas un caractère, une personne tout autant que d'autres éléments intellectuels ou affectifs? De plus, Bergson ne tombe-t-il pas ici dans l'exagération qu'il reproche à d'autres et qui consiste « à considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit : à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre »? En somme, la notion bergsonienne de liberté semble trop s'identifier à la pure spontanéité et rappelle beaucoup la conception leibnizienne. M. Chevalier cependant corrige ce point et ajoute à la spontanéité « le pouvoir d'effort et d'inhibition » qui est inséparable de tout acte libre, qui nous affranchit non seulement de la contrainte extérieure, mais de la nécessité interne » (p. 142). Dès lors, la notion devient plus claire. Mais n'est-ce pas là une amélioration apportée à la pensée bergsonienne, et Bergson admet-il ce pouvoir d'inhibition qui ressemble fort au pouvoir d'indifférence active, pouvoir, au moment où l'on va poser un acte, de le retenir, de le suspendre? Certaines pages des *Données immédiates* nous laissent quelque doute (voir *Données immédiates,* p. 134 et suiv.).

Cette ambiguité dont nous venons de développer un exemple, nous la retrouverions encore dans d'autres ouvrages de Bergson.

2. *Matière et Mémoire* a magnifiquement démontré, grâce aux « données irréfutables de l'observation intérieure », au « témoignage d'une conscience rendue à sa destination propre et à sa pureté originelle » la doctrine de la spiritualité contre le matérialisme contemporain. M. Chevalier a très heureusement cité la belle page où le philosophe nous décrit les diverses étapes et les différentes démarches de sa pensée (p. 159). Ce document est d'une précision

scientifique admirable. En mettant en œuvre la méthode prônée dans ce texte, Bergson a prouvé au moyen d'une expérience prudemment et rigoureusement conduite, que le cerveau ne secrète pas la pensée, qu'il n'en est pas la cause, mais seulement la condition. Lisez à ce sujet l'étude concluante de M. Chevalier à propos de *Matière et Mémoire* (p. 164-178). Il reste pourtant dans la psychologie bergsonienne certains points qui témoignent de l'ambiguité dont nous parlions tout à l'heure. Que faut-il entendre par l'âme dans cette doctrine? Est-ce l'esprit seul, l'esprit avec sa faculté d'intuition? On le croirait à voir comment le nom d'âme est réservé aux fonctions intellectuelles et même aux fonctions intellectuelles les plus élevées. Il y a, par exemple, une théorie assez étrange de la perception, — et nous aurions aimé que M. Chevalier fût moins sobre d'explications sur cette théorie difficile — où il est explicitement dit qu'il existe une différence de nature entre la perception et le souvenir (le souvenir étant œuvre de l'esprit), tandis qu'entre la perception et la matière, la différence est seulement de degré : «... entre cette perception de la matière et la matière même il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature, la perception pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout » (*Matière et Mémoire*, p. 65). Cette notion trop étroite de l'âme rendra difficile l'explication de l'union de l'âme avec le corps. « Les faits mis en lumière par Bergson, écrit M. Chevalier, rendent intenable le matérialisme sous toutes ses formes. Ils confirment le spiritualisme... » (p. 186). Ceci est parfaitement juste. Cependant, l'historien ajoute : « ...mais ils corrigent et complètent le spiritualisme classique, en même temps qu'ils l'étayent d'une preuve. Aristote avait trop uni l'âme et le corps, la forme et la matière, et il avait rendu difficilement concevable dans sa théorie propre, la survivance de nos souvenirs, dont il faisait une fonction du corps. Descartes garantissait parfaitement, par son dualisme, l'existence continuée de l'âme, mais, en séparant trop l'âme du corps, il rendait difficilement explicable leur union, qu'il ne pouvait nier. Bergson, mieux qu'Aristote, et comme Descartes, *distingue* absolument l'âme et le corps ; mais au lieu de les *séparer,* comme Descartes, il en montre comme Aristote, et mieux que lui, l'étroite union et prépare même les voies à leur rapprochement ». Oui, Bergson distingue radicalement l'âme du corps, l'esprit de la matière. Parvient-il cependant à les unir ensuite étroitement, de façon à constituer un composé un? Nous en doutons. Entre l'âme et le corps, d'après lui, existe la même solidarité qu'entre le clou et le vêtement : le vêtement tombe si l'on arrache le clou ; il oscille si le clou remue (Voir Chevalier, p. 185 ; *Énergie*

spirituelle, p. 39). Mais n'est-ce pas revenir à la conception platonicienne du cocher et du char? Deux êtres aussi distincts que le clou et le vêtement, que le cocher et le char, deux êtres unis entre eux d'une manière aussi extrinsèque ne constitueront jamais un véritable composé. Et si Bergson exprime par de semblables métaphores les rapports de l'âme et du corps, la raison n'en est-elle pas dans le fait qu'il a singulièrement amoindri les fonctions de l'âme, de sorte que le fossé qui la sépare du corps est ensuite bien difficile à combler?

3. *L'Évolution créatrice* a ruiné la conception mécaniste du monde. Elle a montré par les faits cette finalité qui se manifeste dans le monde organisé et qui n'est pas aspiration commune, mais identité d'impulsion chez tous les êtres. Cette impulsion créatrice « suscite un perpétuel jaillissement d'imprévisibles nouveautés : ce n'est pas la propagation d'un mouvement instantané qui se répète indéfiniment, éternellement, d'une manière aveugle; c'est quelque chose qui *ressemble* plus à du volontaire qu'à du mécanique. Elle suggérerait plutôt, ajouterons-nous, la chiquenaude d'une pensée créatrice donnant un élan de vie sur la route du temps » (Chevalier, p. 212). La pensée créatrice qui met en branle l'univers, est-elle immanente au monde ou transcendante? On a pu craindre que la thèse bergsonienne fût essentiellement moniste. Mais le philosophe s'est nettement expliqué dans une lettre au P. de Tonquédec. Il ne veut être ni panthéiste, ni moniste et regarde son œuvre entière comme le contre-pied de ces doctrines : « [les considérations] exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté; celles de *Matière et Mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit; celles de l'*Évolution créatrice* présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général » (*Études,* 1912, t. 130, p. 515). Cette réponse atténue ce qui reste encore d'équivoque dans l'ouvrage lui-même. Comme dans la doctrine plotinienne, qui semble avoir quelque peu déteint sur la pensée de Bergson (on sait que Bergson professa un cours sur Plotin au Collège de France), il est assez difficile de déterminer avec sûreté le point de vue qui prédomine dans la description de l'évolution créatrice : celui de la continuité ou

celui de l'hétérogénéité. De sorte que les conclusions apportées en 1912 par le P. de Tonquédec dans un article d'ailleurs très sympathique, me paraissent justes et résument bien l'impression qui se dégage de l'*Évolution créatrice* : « 1° La pensée de M. Bergson s'avance dans une direction où elle doit rencontrer la Cause première, car c'est bien en remontant le courant de la vie que l'on trouve Celui à qui l'Écriture dit : *apud te est fons vitae;* 2° D'après l'auteur de l'*Évolution créatrice,* la source de la vie est certainement distincte du monde actuel et de tout ce qui lui ressemble dans le passé de l'évolution : 3° Mais il y a des distinctions de plus d'une sorte, et M. Bergson ne nous a pas dit celle qu'il adopte. On ne peut deviner en le lisant, si Dieu est le nom donné à une réalité qui *deviendra* le monde ou si le mot désigne quelque chose ou quelqu'un de plus reculé dans l'au-delà » (*Études,* 1912, p. 514).

Une doctrine essentiellement en progrès, c'est ainsi que M. Chevalier définit la philosophie bergsonienne. C'est pourquoi il ne faut pas y chercher des solutions définitives, c'est pourquoi cette doctrine doit être prolongée, modifiée, corrigée, et M. Chevalier le sait mieux que personne puisqu'il a écrit un dernier chapitre sur les *Prolongements et la portée de la pensée bergsonienne* et qu'il a élargi les horizons de l'*Évolution créatrice.* En approfondissant la notion de Cause première et le mystère de la destinée humaine, il nous conduit jusqu'au seuil de la grâce divine : « Cette grâce divine, car c'est elle que notre âme attend et pressent ici, sans pouvoir ni la forcer, ni la connaître avec une certitude parfaite, cette suprême et gratuite libéralité du Créateur récompensera sans doute le don de soi par le don de vie, et, lorsque l'individu se sera généreusement soumis aux fins qui le dépassent, elle lui accordera de s'incorporer aux êtres de l'ordre moral qui commencent dans le temps pour ne jamais finir » (p. 287). La métaphysique positive, loin de nous détourner de régions spirituelles plus élevées, nous y achemine et montre la direction : c'est là ce qui fait son mérite et sa valeur. Si certaines pièces sont caduques, l'élan vers la vérité qui anime toute l'œuvre de Bergson excite les âmes à chercher sans se lasser. Voilà ce que nous aura fait comprendre le livre si plein de sympathie et si loyal de M. Chevalier.

J. SOUILHÉ.

Vals.

« LA PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE »[1]

Sous la direction de M. Raymond Schmidt un tableau d'ensemble du mouvement philosophique en Allemagne est en cours de publication. Voici que M. Muirhead, professeur à l'Université de Birmingham, entreprend une tâche semblable pour l'Angleterre. Sous forme de monographie personnelle, les différents auteurs exposent, non pas leur « système », — car ce mot sonne mal de l'autre côté de la Manche, — mais, « ce qu'ils considèrent comme le principal problème philosophique et qu'ils ont essayé de mettre, pour ainsi dire, au cœur même de leurs réflexions ».

M. Muirhead n'a nullement l'intention de réunir une collection aride d'exposés abstraits. Avec Fichte il estime, en effet, que le système philosophique d'un homme est étroitement lié à son caractère et à son tempérament : « Les philosophies ne ressemblent pas, dit-il, aux découvertes scientifiques ou aux inventions techniques, qui, étant non seulement impersonnelles, mais *dépersonnalisées*, se présentent pour ainsi dire, comme des produits de l'intelligence, s'expliquant par eux-mêmes. Il faudrait les comparer plutôt aux créations de l'artiste ou du poète, qui incarne son idée, exprime son sentiment et son instinct avec sa personnalité. Voilà pourquoi l'histoire de la philosophie d'une époque, pour être vraie, ne peut pas être simplement une description de seconde main des doctrines relatives à la nature du monde et à la connaissance que nous en avons. Il faut évidemment, considérer ces théories et leur mutuel enchaînement, essayer autant que possible, de les voir *sub specie aeternitatis*. Mais il est aussi nécessaire de les envisager comme le reflet d'une époque et l'œuvre d'hommes, qui, par leurs qualités et leur expérience, représentent les différentes phases du mouve-

1. *Contemporary British Philosophy*, Personal Statements I (*first series*), by Baillie, Bosanquet, Broad, Wildon Carr, Haldane, Hobhouse, Inge, Laird, Mackenzie, Mac Taggart, Lloyd Morgan, Muirhead, Carveth Read, Russell, Schiller, Temple, — In-8°, 432 pages, prix : 16 sh. — London, Allen and Unwin.

II (*Second series*), by Ward, Belfort Bax, Douglas Fawcett, Dawes Hicks, Hoernlé, Joad, Moore, Smith, Sorley, Taylor, Thomson, Webb. — In-8°, 365 pages.

ment intellectuel. En d'autres termes, il faut les considérer *sub specie aetatis* et *sub specie personarum* » (t. I, p. 7).

Voilà pourquoi, sans doute, les auteurs de cette double série de monographies s'attardent volontiers à décrire la genèse de leur système, les influences de famille ou d'école, les lectures même qui ont contribué à son développement. Ce souci de replacer la pensée dans son contexte psychologique et son cadre social, les amène à des confidences intéressantes, auxquelles le lecteur français n'est guère accoutumé. Ainsi, M. Wildon Carr nous apprend qu'il a quitté la finance où il réussissait fort bien, pour se donner à la philosophie. Il paraît que l'on comprend mieux les doctrines politiques et sociales de Bosanquet après une visite à la belle ferme de Northumberland qui l'a vu naître, et où de longues générations ont su allier un sens averti des affaires à la pratique assidue d'une entr'aide cordiale. Quant à M. Carveth Read, il avoue que vers l'âge de douze ans, le cricket et le foot-ball l'attiraient plus que l'étude.

Autant que par leur origine et leur éducation, les collaborateurs de M. Muirhead diffèrent entre eux par leurs idées. Une pensée cependant a présidé à leur choix. On a fait appel à ceux qui, dans leurs ouvrages antérieurs, ont abordé l'ensemble des problèmes philosophiques, à l'exclusion de ceux qui se sont confinés dans l'étude d'une question spéciale. Cela ne veut pas dire qu'ils se sont tous astreints à résumer ici les grandes lignes de leur système. Quelques-uns l'ont fait, Ward et M. Mac Taggart, par exemple. D'autres, comme M. Moore et M. Schiller, ont préféré insister sur l'esprit général et l'orientation de leurs doctrines. Certains, comme M. Taylor, se sont cantonnés dans un problème particulier.

En ce qui concerne l'ordre des exposés, l'on aurait aimé trouver une classification méthodique, selon les tendances prédominantes. Mais l'éditeur a hésité à grouper ainsi ses collaborateurs d'après leurs affinités intellectuelles. La collection complète devant comprendre trois volumes, les deux premiers présentent les essais qui ont été achevés d'abord, selon l'ordre alphabétique des auteurs. Par sa simplicité même ce procédé coupe court à toutes les difficultés. De ces exposés d'ordinaire nuancés et synthétiques on aurait, en effet, quelque peine parfois à dégager des systèmes aux arêtes vives, auxquels on puisse sans injustice appliquer une étiquette bien définie. Sans vouloir, pour notre propre compte, tenter un groupement organique, ni même esquisser un tableau d'ensemble du mouvement philosophique, nous nous arrêterons à certains courants de pensée aussi importants que l'idéalisme des

disciples de Bradley, le réalisme encore timide de M. Dawes Hicks, ou l'humanisme de M. Schiller.

*
* *

Plusieurs de ceux qui figurent dans ces deux recueils sont déjà avancés en âge. Au moins trois d'entre eux, Bradley, Bosanquet et Ward, sont morts depuis la publication du premier volume. Les plus anciens appartiennent à la génération de 1870-1880. C'est précisément l'époque où la philosophie anglaise rompt ses attaches avec la doctrine du *sens commun* de Reid ou d'Hamilton et l'empirisme de St. Mill ou de Spencer. A leur place l'idéalisme allemand conquiert droit de cité dans les écoles, et une série de traductions et de commentaires le révèlent au public anglais. C'est dans ce sens que travaillent entre autres les deux frères Caird et le commentateur de Hegel, M. Mac Taggart.

Il est rare cependant qu'un système philosophique importé de l'étranger, s'acclimate tel quel dans son pays d'adoption. Voilà pourquoi sans doute l'idéalisme anglais ne tarde pas à revendiquer son indépendance avec Green et surtout Bradley. Le rôle de ce dernier est de tout premier plan. Nombreux sont les disciples qui se réclament de lui. Son influence se fait même sentir dans la réaction violente de ses adversaires, si bien qu'il provoque, dit M. Muirhead, une véritable « résurrection de la métaphysique ». On s'attendrait dès lors à voir figurer son nom en tête d'un exposé, mais il s'y est nettement refusé dans une lettre qu'on peut lire au début du premier volume. C'est à lui pourtant qu'est dédié le second.

L'idéalisme de cette génération ne veut pas être un pur subjectivisme, qui réduirait toute la réalité à la pensée. Dans la préface du t. II, M. Muirhead signale ce point parmi les positions sur lesquelles l'accord tend de plus en plus à se faire : « La connaissance, dit-il, est en un certain sens la révélation immédiate d'une réalité différente de l'activité connaissante elle-même, et cette activité n'est pas créatrice de son propre monde ».

Le principe sur lequel on préfère insister, est celui que M. Muirhead considère comme fondamental et qu'il appelle « principe de totalité ». Il consiste à affirmer le caractère organique de la réalité et la nécessité de l'envisager toujours comme un Tout. Il faut se garder d'isoler les êtres particuliers : « Leurs relations (au Tout), c'est ce qui donne un sens aux expériences fragmentaires des esprits finis » (t. I, p. 314). Bien plus, l'existence même des

parties est liée à celle du Tout. Il est évident qu'un pareil principe tend à une conception moniste de l'univers. D'ordinaire, les idéalistes anglais rejettent explicitement cette conséquence à laquelle il leur répugne d'aboutir. Il n'en est pas moins vrai que le panthéisme est dans la ligne de leur système.

D'ailleurs M. Muirhead ne nous cache pas que l'un des principaux arguments de Bradley, fondé sur les contradictions des parties isolées du Tout, conduit au scepticisme : « C'est sur ce point qu'ont insisté les critiques subtils qui se sont attaqués à M. Bradley dans les diverses écoles », depuis Caird qui l'accuse d'aboutir au suicide de la pensée, jusqu'à M. Russell.

Les conséquences auxquelles conduit l'idéalisme ne pouvaient manquer de faire impression sur certains de ses partisans et de leur ouvrir les yeux. C'est le cas, par exemple, de M. Dawes Hicks, qui semble tendre vers une sorte de réalisme critique. Sa première éducation cependant l'avait conduit au criticisme kantien, son maître Adamson lui ayant appris qu'il ne saurait y avoir d'autre moyen d'expliquer l'univers et de mettre de la cohérence dans la pensée (t. II, p. 109). Quelques années après, durant un long séjour à l'université de Leipzig, il entre en contact immédiat avec la littérature kantienne, et conclut que le système de Hegel est l'aboutissement logique de l'idéalisme.

Il y a loin de là à la position que M. Dawes Hicks adopte aujourd'hui. Ce n'est pas du dehors et dans l'abstrait qu'il faut considérer l'acte de connaissance, dit-il, mais au moyen de l'analyse intérieure. Dans ces conditions, « il ne se révèle pas comme une opération qui construit ou unit ensemble les éléments de la chose connue. Vu du dedans, il se manifeste invariablement, non pas comme un procédé de fabrication de l'objet, mais comme une opération qui distingue les divers caractères de la chose, discerne peu à peu les éléments d'abord inaperçus et découvre les rapports qu'on n'avait pas remarqués du premier coup. En d'autres termes, il se révèle essentiellement comme une analyse (an act of discrimination). De même que pour Kant la synthèse caractérisait l'acte de connaissance, ainsi pour ma part, je soutiens que l'analyse le constitue virtuellement, ou en tous cas, qu'elle est la caractéristique fondamentale de cet acte, en tant qu'acte » (p. 120). Ainsi, connaître une fleur, c'est en distinguer les différents éléments par degré et comme par une série de coups d'œil rapides : d'abord les contours généraux, ensuite la disposition des pétales, la situation de l'ovaire, etc...

Quant au concept universel, sa formation est une œuvre d'analyse et de synthèse à la fois : d'analyse, puisqu'il s'agit de dissocier ce qui est lié dans la réalité; de synthèse, car il faut exprimer dans une même idée un caractère que présentent des êtres numériquement distincts. Cela ne fait pas du concept un « tertium quid, placé entre le sujet connaissant et la chose ou l'événement qu'il représente » (p. 127) : c'est un moyen de connaissance. Bien que le réalisme ne soit pas assez nettement affirmé, on voit que les formules de M. Dawes Hicks y tendent très sérieusement.

Quelles sont les positions métaphysiques auxquelles ces réflexions l'ont amené? La place dont il disposait dans ce recueil ne lui a pas permis de nous le dire. C'est à peine, si en manière de conclusion, il peut revendiquer une distinction fondamentale entre la matière et l'esprit, mais en ajoutant aussitôt cette remarque : « Le monde est rempli d'êtres ou de modes d'êtres, qui, à leur manière, ne diffèrent pas moins les uns des autres que l'esprit et la matière » (p. 127).

Autant et plus peut-être que du côté des réalistes, c'est de l'école pragmatiste que sont parties les attaques les plus vives contre l'idéalisme. Il avait à peine vingt-sept ans, quand pour la première fois, M. Schiller se mesura avec lui, en publiant un ouvrage anonyme qui fit grand bruit, *Les énigmes du sphinx,* par un Troglodyte. Jamais depuis lors il ne s'est relâché de sa rigueur dans la critique, et l'on s'étonne après cela de le voir aboutir lui-même en métaphysique à un subjectivisme plus radical que son rival. Qu'on en juge par le résumé synthétique, mais très clair qu'il nous donne ici de son système sous ce titre : *Pourquoi l'humanisme?*

Avons-nous bien le droit de parler de système, alors que le pragmatisme se présente lui-même comme une méthode pour résoudre les « énigmes » du monde, comme une attitude d'esprit, plutôt que comme une métaphysique du réel? On connaît la définition qu'en a donnée W. James, après M. Papini : c'est une « théorie-corridor », que des doctrines différentes peuvent également emprunter, comme dans un hôtel des gens de condition sociale et de tempérament très divers utilisent le même couloir. Cependant, M. Schiller avoue (t. I, p. 408) que sa doctrine implique quelques thèses métaphysiques. D'abord une certaine *plasticité* du réel, qui nous permet de l'adapter à nos fins, car le monde est essentiellement une matière à façonner. Jusqu'où va cette plasticité? Il est difficile de le dire, « mais nous avons le droit de supposer pour des raisons de méthode, qu'elle est aussi complète que nous pouvons le désirer » (p. 408).

De plus, un certain *pluralisme*, car chaque homme étant un centre réel d'activité, il est impossible de traiter l'humanité comme un tout, en négligeant les différences particulières. Voilà pourquoi l'*individualisme* est aussi une exigence du pragmatisme.

Quelle que soit d'ailleurs leur importance, ces caractères ne sont cependant que des traits secondaires du système de M. Schiller. Ce qui lui donne sa physionomie propre, c'est son *humanisme;* tout le reste n'a qu'une valeur de conséquence. Mais, que faut-il entendre par ce mot? L'humanisme, reprenant à son compte la maxime de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses », estime que notre activité mentale dépend essentiellement de fins, de motifs, de sentiments humains. Dès lors, toute notre connaissance leur est subordonnée; il n'y a pas de vérité qui ait une signification ou une valeur absolue, indépendante de tout but humain.

Ce serait donc une erreur de vouloir séparer la Psychologie de la Logique, comme si l'une avait simplement pour fonction de décrire la genèse et le développement des opérations de l'esprit, sans se préoccuper de leur valeur vraie ou fausse, ce soin étant uniquement réservé à l'autre. La Psychologie doit tenir compte de la valeur à laquelle les états de conscience prétendent dès leur apparition, et de son côté la Logique, pour pouvoir apprécier cette valeur, ne saurait se désintéresser du contexte psychologique qui l'a vu naître.

Sous la poussée de quelque désir ou de quelque intérêt, j'énonce un jugement : sa vérité ou sa fausseté ne peut consister que dans sa vérification par l'expérimentation. En l'adoptant pour règle directrice de mon action, si j'aboutis à des résultats qui répondent à mon dessein, il est vrai; dans le cas contraire, il est faux. La valeur d'une affirmation ne consiste donc pas dans son rapport à une norme absolue, mais seulement dans l'utilité de ses conséquences pratiques. Le succès, voilà le critère unique de la vérité. Toutefois, en parlant ainsi, le pragmatisme n'a pas l'intention de se borner à peser des avantages matériels, monnayables pour ainsi dire; il n'est pas, selon la remarque de W. James, une doctrine à la mesure des financiers, des ingénieurs, des hommes d'affaires ou d'action. L'utilité qu'il envisage s'étend au domaine intellectuel, moral, social, aussi bien qu'à l'ordre physique.

Quoi qu'il en soit, l'erreur cesse d'être une contre-vérité, pour devenir la simple acceptation d'une affirmation de moindre valeur, à un moment où une autre affirmation d'utilité supérieure était accessible. « Ainsi, dit M. Schiller, la vérité et l'erreur apparaissent comme des incidents dans la formation progressive de la science; elles ne sont plus opposées l'une à l'autre dans une implacable

inimitié. Une erreur intelligente peut même être... une étape dans l'acquisition d'une vérité. Car le chemin qui conduit à la vérité passe à travers des erreurs continuellement corrigées et le risque d'erreur accompagne toute recherche du vrai. Une vérité qui essaie d'éviter ce risque et se prétend à l'abri de l'erreur n'est pas une vérité appropriée à l'homme, mais une dangereuse illusion ou une œuvre de pur formalisme » (t. I, p. 402).

Une pareille conception ne peut aboutir qu'à la ruine de toute métaphysique. M. Schiller ne se le dissimule pas et il semble en prendre son parti dans cette déclaration, sur laquelle s'achève son exposé : « L'humanisme... regardera les efforts des métaphysiciens avec tolérance et intérêt ; il ne leur refusera pas au moins une valeur esthétique, là où leurs constructions témoignent d'un certain mérite artistique ».

Mais, sous prétexte de s'en tenir à la leçon des faits et de s'arrêter au niveau de l'homme, sans vouloir le dépasser, l'humanisme ne va-t-il pas à mutiler la nature humaine, en sacrifiant précisément l'une de ses tendances les plus profondes? Quand elle affirme la vérité d'une proposition, l'intelligence a bien conscience de lui découvrir une signification et une portée absolues. Cette intuition n'est-elle pas elle aussi une donnée d'expérience, qui mérite d'être prise en considération? Dire après cela que pour connaître l'univers je dois nécessairement entrer en relation avec lui, c'est un truisme banal ; mais, en conclure que ma connaissance devient pour autant relative à mes désirs ou à mes sentiments, n'est-ce pas jouer sur les mots? La vérité s'offre à l'intelligence avec un caractère absolu d'universalité, qui l'élève au-dessus de tout intérêt particulier et la rend indépendante des dispositions personnelles.

C'est sans doute parce qu'elle a trop souvent méconnu ces exigences, que la philosophie anglaise contemporaine a parfois provoqué certains jugements sévères. Ainsi, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 août 1927, un critique de talent, peu suspect d'antipathie pour son pays, M. Cloudesley Brereton, écrivait en parlant de la relativité : « Sortie de la Science qui, érigée autrefois en vérité absolue, est reconnue aujourd'hui toute relative, cette doctrine sévit chez les philosophes et a atteint même les écrivains... Pour le « relativiste », rien n'est absolu, tout est relatif, depuis l'espace jusqu'à la loi de gravitation, et de même depuis la morale jusqu'à l'amour. Tous les antécédents, tous les *a priori,* sont à nier, surtout Dieu. Cette tendance d'esprit se résume dans la phrase bien connue : Tout passe, tout lasse, tout casse. La vie devient

un kaleidoscope vertigineux ; elle mène au suicide ou à la maison d'aliénés ».

Nous avons dit plus haut comment le mouvement philosophique actuel a débuté vers 1870 par une guerre ouverte à l'empirisme prédominant de Stuart-Mill et de Spencer. Pour la génération qui assistait à l'essor merveilleux des sciences expérimentales, la tentation était forte d'aiguiller la philosophie dans une direction semblable. L'adoption des mêmes méthodes n'autorisait-elle pas l'espérance des mêmes résultats ? On n'hésita pas dès lors à ramener l'idée générale au niveau des données sensibles, on réduisit l'activité originale de l'esprit à n'être plus qu'une combinaison naturelle de sensations, on essaya d'assimiler de proche en proche la pensée aux phénomènes physico-chimiques. Mais cette tentative était condamnée d'avance, car elle contredisait les exigences les plus hautes de la nature humaine ; l'explication était trop inégale aux faits à interpréter. Une réaction devait nécessairement s'opérer. Mais, n'est-elle pas allée trop loin ? Hier on professait pour la sience une admiration sans réserves, on fondait sur son avenir et l'extension de son domaine des espérances sans limites ; après cela, une méfiance exagérée a essayé de lui contester ses acquisitions les plus sûres. L'histoire des systèmes philosophiques est dans ces oscillations de la pensée humaine entre deux extrêmes opposés. Heureusement le moment semble venu, où l'on éprouve le besoin de s'arrêter à un juste milieu. Déjà, un mouvement de retour se dessine, le réalisme critique regagne les sympathies qui s'étaient éloignées de lui. On ne peut qu'applaudir à ces heureux symptômes.

A. ETCHEVERRY.

Vals.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Abbé H. Collin, *Manuel de philosophie thomiste adapté aux derniers programmes de l'enseignement secondaire.* Tome premier : *Logique formelle, Ontologie, Psychologie;* tome second, *Critériologie, Méthodologie, Morale, Théologie naturelle.* Tables générales, 2 vol. in-8°, XII-586 et 476 pp., Téqui, 1926 et 1927.

Entreprise délicate que la rédaction d'un pareil manuel : saint Thomas préparateur des bacheliers du XXe siècle, c'était presque une gageure et l'on a tout de suite le plaisir de voir que l'auteur d'une tentative si malaisée s'est fort honorablement acquitté de sa tâche.

Il a donc réuni les données du thomisme aux connaissances que doivent avoir de jeunes candidats bacheliers. Son livre fera connaître le thomisme; il fera aussi prendre goût au bachot. Nous voulons dire par là qu'il y a de nombreux développements exigés par les seules nécessités du programme qui fourniront au jeune lecteur une pâture très intéressante. Quant à lui faire prendre aussi la connaissance du thomisme, c'est à quoi l'auteur s'est consciencieusement appliqué en insérant dans ces deux volumes le plus possible de formules puisées aux sources courantes des cours de scolastique thomiste.

Le talent de M. Collin, le soin qu'il a pris de ne pas faire dépasser à son thomisme un niveau élémentaire, n'empêchent pas cette juxtaposition de rester très discutable. Ce manuel en vaut d'autres aux mains d'un bon professeur, mais au moins autant que d'autres il ne vaudra que par la manière de s'en servir. Former les esprits c'est leur apprendre à penser; de lui-même ce manuel semble fait pour les meubler de formules plutôt que pour développer l'esprit philosophique,

Signalons enfin, à propos de ce manuel thomiste quelque chose qui risque de faire tort à la religion. L'auteur en est moins responsable que les panégyristes dont un fascicule joint au tome second nous présente les dithyrambes; pourtant il a déjà aussi un peu de cette candeur qui prétend s'adjuger équivalemment le monopole d'une solide formation intellectuelle. L'important est qu'on ne rende pas tous les catholiques solidaires de cet engouement ingénu; il y a grâce à Dieu une manière moins étroite d'être philosophe chrétien. Nous avons hésité à formuler cette remarque aussi désagréable à faire qu'à entendre, mais nous craindrions que tel professeur de lycée, très compétent sur la valeur technique d'un manuel pour bacheliers, ne trouve à celui-ci des prétentions excessives : il voudra bien au moins ne pas faire de généralisations hâtives défavorables à la science catholique.

P. Monnot.

BERNHARD JANSEN S. J., *Wege der Weltweisheit.* Un vol. in-8° de VII-368 pages. Freiburg im Breisgau, Herder, 1924. Prix 5mk. 60.

« Le chemin de l'Universelle Sagesse » tel est le titre que le Père Bernard Jansen donne à ce recueil d'articles parus à différentes époques dans diverses revues et notamment dans les *Stimmen der Zeit.*

Le but de l'auteur est de répondre aux aspirations des âmes contemporaines qui réclament des solutions aux questions fondamentales et de leur exposer sous une forme dégagée de toute abstraction syllogistique et systématique la pensée des philosophes anciens et modernes.

Nous retrouvons dans le livre l'idée chère à l'auteur, à savoir que seule la philosophie chrétienne scolastique profitant de tout le travail de la pensée antique, médiévale et contemporaine est apte à fournir une réponse à ces aspirations.

La grande expérience du P. Jansen comme professeur, conférencier et directeur d'âmes lui permet de bien comprendre les exigences de l'homme moderne et de s'y conformer. C'est ainsi qu'il souligne le pour et le contre des différents systèmes, qu'il ne craint pas de découvrir leurs côtés faibles et de reconnaître la profondeur et la vérité lors même qu'elles se trouvent chez un adversaire. De plus l'auteur sait présenter ses thèses d'une manière concrète en les remettant dans leur cadre historique, en les rattachant à la personne de l'auteur, ce qui lui permet d'être toujours intéressant et actuel.

Les questions les plus ardues de la connaissance ou de la méthaphysique sont traitées par lui en connexion avec l'histoire de la philosophie sous forme d'étude de telle ou telle figure caractéristique. A propos de la question « Qu'est-ce que philosopher? » il nous donne une étude sur Platon et Aristote, et, lorsqu'il expose la doctrine de l'âme spirituelle et immortelle, c'est tout un aperçu de la philosophie d'Olivi qu'il nous présente. Aperçu d'autant plus intéressant que l'auteur fut chargé par le Cardinal Ehrle, lors de la découverte des manuscrits d'Olivi, de les mettre en ordre et de les publier, travail auquel il a consacré quatorze années de labeur. A côté d'Olivi, de Sénèque, d'Aristote et de Platon, saint Augustin, Leibnitz, Kant et Rudolf Eucken trouvent aussi leur place. Deux chapitres sont consacrés à l'étude de l'état actuel de la philosophie en Allemagne et de l'avenir du mouvement philosophique et religieux en ce pays.

« Toute philosophie, conclut le P. Jansen, qui veut etre viable et forte doit être le produit de son temps et de son époque. A son tour elle doit leur rendre au centuple ce qu'elle en reçoit. » Si tel est le critère d'une véritable philosophie il semble bien « que de toutes les philosophies la philosophie scolastique chrétienne est la seule qui ait brillamment résisté à l'épreuve ».

Jean KOLOGRIVOV.

O. Habert, *Le Primat de l'Intelligence dans l'histoire de la Pensée* (*Initiation à la Philosophie*), in-8°, xv-448 p. Paris, Beauchesne, 1926.

Une personnalité catholique de l'enseignement supérieur exprimait naguère le souhait de voir, parmi ses coreligionnaires, une élite intellectuelle s'essayer, en un sincère esprit de conciliation, à présenter la doctrine de l'École à la pensée contemporaine, sous l'angle des préoccupations actuelles. Le livre de M. Habert va au-devant de ce vœu.

S'il entreprend, en effet, de retracer l'histoire des vicissitudes de la pensée humaine, c'est pour en tirer, sans pédantisme, une leçon opportune. « Restaurer le crédit de l'intelligence » : tel est son dessein. A qui s'adresse-t-il? A « un élève bien doué », voire à « un homme du monde cultivé, qu'il s'agirait de préparer à lire, avec sens critique et profit, la littérature philosophique si mêlée de notre temps ».

Plusieurs chapitres sont consacrés à l'examen d'objections préjudicielles — particulièrement, des équivoques scientistes — et à jeter des ponts entre les sciences, l'art, la littérature d'une part, et la métaphysique d'autre part. La philosophie — et une philosophie sainement intellectualiste — reste l'armature normale de notre esprit : voilà l'enseigement qui va s'éclairer toujours davantage, à mesure que l'œil suivra les spires où s'inscrit l'évolution de la pensée humaine.

Les pages où l'auteur parcourt les âges de l'humanité, pour y situer les penseurs et les écoles, marquer la filiation des doctrines, dessiner les grands courants d'opinions jusque dans leur cheminement souterrain, démêler les influences réciproques des idées et du milieu, nous renonçons à les résumer : on risquerait de se croire exposé à refaire, en compagnie de M. Habert, depuis la préhistoire jusqu'au xxe siècle, la route battue des manuels. Alors que son étude réalise une intention bien différente et présente une envergure autrement compréhensive. Si le lecteur est invité à se tenir sur la ligne de faîte de la pensée, c'est pour assister de ce point de vue au rayonnement de la philosophie à travers tous les domaines de la civilisation. Qu'on lise, à titre d'exemple, le paragraphe consacré à la Renaissance.

Sans doute, « on peut fonder en raison une métaphysique sans être un technicien »; et, en ce sens, la métaphysique se suffit à elle-même. N'allons pas, pour autant, l'isoler. Sans avancer qu'elle suffise à tout, l'auteur fait mieux que d'affirmer, il réussit à montrer que la philosophie tient la clé de maint problème d'ordre pratique, et comment elle reste seule autorisée à dicter, en termes simples, les solutions définitives.

C'est ainsi qu'on voit défiler, au cours de l'ouvrage, nombre de théories scientifiques, étudiées dans leur point d'attache avec les discussions métaphysiques qui s'y insèrent. La spéculation s'aventure parfois aussi sur le terrain des questions sociales et de l'économie politique. Théologien, l'auteur ne saurait laisser hors de son horizon les tendances dogmatiques qui ont exercé leur influence sur la philosophie : citons l'augustinisme authentique et l'augustinisme de Port-Royal. Il prend la peine d'apprécier

les méthodes d'apologétique (tout spécialement celle des « suppléances subjectives », chez M. Blondel comme chez Pascal). D'une touche discrète, il caractérise au passage quelques écoles de spiritualité (saint François de Sales, Bérulle, saint Ignace). En littérature, plus d'une occasion fait apparaître classiques et romantiques. Richesse d'une information accueillante et critique, qu'on soupçonnerait déjà rien qu'à constater la diversité des témoignages invoqués et le nombre des références à des ouvrages de choix.

En maint aperçu où s'amorcera la réflexion personnelle, parfois en « quelques mots bien expressifs » qui « peuvent condenser des pages », M. Habert ne manque pas d'apporter, le cas échéant, une interprétation exégétique ou doctrinale. Le lecteur averti pourra ne pas la trouver incontestable; mais la liberté qu'il conservera à cet égard ne pourra qu'agréer à un maître si éloigné du dogmatisme rigide.

Il s'agit d'ailleurs là de nuances; et, hâtons-nous de l'ajouter : si l'originalité que nous nous plaisons à signaler prouve que la formation scolastique n'étouffe guère la réflexion critique, la part prise dans cette œuvre par le jugement personnel n'empêche nullement d'y apprécier un bienfait capital de la discipline traditionnelle : la sûreté de la doctrine s'unissant au vrai bon sens, « maîtresse faculté du philosophe ».

Dès lors, est-il besoin de le dire?, c'est au profit des enseignements de l'École que se clôture le bilan de la pensée humaine, consciencieusement dressé par M. Habert. Mais, de même que l'unité de son dessein s'accommode d'une extrême variété dans le choix des matériaux, la thèse établie dans *Le Primat de l'Intelligence* (thèse énoncée avec ses corollaires dans les derniers chapitres : *La Valeur de la Philosophie. — Attitude à garder en face de quelques systèmes contemporains*) doit sa fermeté à la largeur de la méthode. Dans les systèmes qu'inventoriait son enquête, l'auteur s'est appliqué à chercher l'âme de vérité qui les anime. Car il estime « qu'un système bien compris est déjà à moitié apprécié », et qu'en fait de polémique, « la meilleure réfutation d'un auteur consistera toujours à reprendre son problème en tenant compte de points de vue plus compréhensifs ».

Écrite dans la langue d'aujourd'hui, cette *Initiation*, par mille secours comme par les *Conseils pratiques* de la fin, facilitera les travaux de l'étudiant sérieux; elle ne sera point sans intérêt ni profit pour l' « honnête homme » de nos jours, et — pourquoi pas? — pour tel ou tel spécialiste.

L. Renard.

P. Gény, S. J., *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio;* 315 pp., Rome, Université Grégorienne, 1927.

C'est la première fois que l'on édite le manuel de critériologie du P. Gény, jusqu'ici réservé à l'usage des seuls étudiants de l'Université Grégorienne. Malheureusement, l'auteur qui se proposait de compléter cet ouvrage et de le corriger par endroits, n'a pas pu mener cette tâche à

bonne fin, par suite de l'attentat tragique, dont il a été victime le 12 octobre 1925. Il n'avait pas plus de cinquante-quatre ans : la fermeté de sa pensée, l'activité toujours en éveil de son esprit faisaient espérer une collaboration féconde et encore longue au renouveau des études scolastiques. On trouvera un témoignage ému de l'influence qu'il exerçait, dans la délicate introduction que le P. Boyer, son collègue à l'Université Grégorienne, a rédigée pour cet ouvrage.

Tout en restant fidèle aux thèses classiques de la critériologie, le P. Gény n'a pas hésité à apporter sur certains points des améliorations sensibles. C'est ainsi qu'il distingue plus nettement qu'on ne le fait d'ordinaire, le problème de l'idéalisme et celui du scepticisme. Il est certain que l'idéalisme, pourvu qu'on applique ses principes avec quelque fidélité, aboutit logiquement au solipsisme, qui ne diffère guère du scepticisme. Il faut reconnaître cependant que les formules de l'un ne sont pas les formules de l'autre. L'idéalisme ne nie pas nécessairement la valeur de la pensée; souvent même, il l'exalte au point de la diviniser. A l'en croire, l'esprit humain serait capable d'atteindre la réalité, mais celle-ci se réduirait à l'acte même de la pensée. On doit aussi tenir compte des affirmations explicites de ses partisans les plus résolus, qui, de M. Weber à M. Le Roy, se posent en adversaires déclarés du scepticisme.

On remarquera aussi l'importance que le P. Gény attache aux données immédiates de la conscience. Il estime, à bon droit, qu'elles ont un rôle capital à jouer dans la solution du problème critique.

D'autre part, cet ouvrage marque un progrès sur les manuels anciens dans la part très large qu'il fait à la méthodologie. Les procédés en usage dans les sciences mathématiques, historiques et philosophiques sont l'objet de quelques chapitres intéressants, qui témoignent d'une compétence spéciale en matière scientifique.

Il est regrettable toutefois que le P. Gény n'ait pas pu mettre la dernière main à son œuvre. Quelques notes retrouvées après sa mort et surtout les articles qu'il publia ces dernières années, portent à croire qu'il y eût introduit certaines modifications. Ainsi, il en était arrivé à rejeter l'opinion qu'il soutient ici, d'après laquelle il faut distinguer dans le jugement l'assentiment et l'appréhension du lien unissant le prédicat au sujet. Depuis quelque temps déjà, il n'admettait plus de privilège en faveur du toucher sur les autres sens, dans la manière d'atteindre les objets extérieurs. Peut-être aussi aurait-il ajouté quelques pages à la réfutation de l'idéalisme, afin de mettre en lumière son évolution historique vers un monisme panthéiste.

Quoi qu'il en soit, ces observations n'enlèvent rien aux qualités de fond de cet ouvrage; tel quel, il mérite une place de choix parmi les manuels de critériologie, pour la précision de la pensée et l'ampleur de l'information. A ce double titre, il est appelé à rendre de réels services aux étudiants en philosophie.

A. Etcheverry.

A. Mac Leod. *Sur diverses questions se présentant dans l'étude du concept de réalité*; 239 p., Paris, Hermann, 1927; prix, 25 francs.

« Rendre notre appréhension uniquement de ce qui est exprimé par le signe « quelque chose de réel » claire et nette, c'est la même chose que rendre claire et nette notre appréhension d'une chose réelle uniquement comme telle, ce qui à son tour est la même chose que rendre claire et nette notre appréhension d'un fait uniquement comme tel... C'est en cela que consiste le but principal du présent travail » (p. 235).

Que si l'on veut savoir ce qu'il faut entendre par un fait, M. Mac Léod l'explique en ces termes : « Par *un fait* (en allemand Sachverhalt) j'entends précisément < ceci qu'en certaine matière il en est d'une certaine manière > » (p. 16). Remarquons en passant que l'auteur abuse du langage mathématique et du raisonnement déductif; il ne recule pas davantage devant les répétitions de mots et de phrases entières. D'ailleurs, il est le premier à se rendre compte que l'exposé de sa doctrine, reste bien obscur ainsi qu'il l'avoue de bonne grâce en manière de conclusion : « Je m'arrête ici, dit-il à la dernière page. Si je ne vais pas plus loin, ce n'est pas que je croie avoir fourni une solution complète des problèmes que je m'étais posé. C'est seulement parce que le temps dans lequel je m'étais proposé de terminer ce travail est écoulé, et parce que je crois que si je faisais de nouvelles tentatives pour aller plus loin ou pour faire mieux, ces tentatives seraient à présent infructueuses; je sais que les présentes recherches sont tres incomplètes. J'ai indiqué explicitement plusieurs questions difficiles que je n'ai pas résolues et plusieurs objections contre mes points de voue que je n'ai pas réfutées ». Il n'y a pas lieu de regretter, semble-t-il, que l'auteur n'ait pas prolongé davantage cet exposé.

Dr Eugen Rolfes, *Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, 2e édition corrigée. Verlag Gebr. Steffen, Limburg a. d. Lahn. — 191 s.

On peut dire de la seconde édition de cet ouvrage ce qu'on a dit de la première, en signalant sa haute valeur philosophique, apologétique et théologique : « Pénétrant les fins détails de la pensée thomiste et aristotélicienne, l'auteur donne une justification aussi fondée que brillante de cette partie de la métaphysique de saint Thomas et d'Aristote qui doit être considérée comme le résultat le plus précieux des efforts de la science humaine. »

Rolfes poursuit en des pages au style clair et de langue souple le but qu'il a précisé dans son introduction : démontrer, en se servant des arguments célèbres de l'École de saint Thomas et d'Aristote, l'existence de l'Être suprême, cause première et principe ultime de toute chose, « et hoc omnes intelligunt Deum »; pénétrer la trame intime de ces preuves,

en souligner la valeur scientifique; réhabiliter enfin la tradition scolastique dans les milieux surtout où, sous la pression des préventions protestantes, on a trop abandonné la philosophie du Stagirite et du Docteur angélique.

La méthode de Rolfes consiste, dans les cinq chapitres correspondant aux cinq voies classiques, à traduire de la *Somme Théologique* et de la *Summa contra Gentiles* l'exposé doctrinal de saint Thomas; le commentaire critique qui suit ces argumentations sera plus ou moins étendu, selon le plus ou moins de concision du texte original. L'auteur signale les influences qui ont agi sur saint Thomas, ainsi, dans la preuve téléologique, saint Augustin et saint Anselme de Cantorbéry, dans la question de la création du monde *ab aeterno* celle du Juif Maïmonide et celle des philosophes espagnols et arabes de son temps. Il passe ensuite aux sources aristotéliciennes de l'argument en cause.

L'étude des preuves de l'existence de Dieu dans Aristote jette une lumière singulière sur l'argumentation de saint Thomas; mais elle exige un sens critique affiné, une connaissance profonde et une juste appréciation de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote. Rolfes peut mettre ici en valeur le résultat de ses études critiques antérieures sur la philosophie aristotélicienne. La conception du *mouvement et de ses origines, du ciel, de la terre, centre du monde, des sphères astrales, de l'influence exercée par elles sur les générations, de la tendance des Esprits de Sphère vers l'Être suprême et le souverain Bien, dernier Intelligible et dernier Appétible,* est largement développée dans un excursus précédent la discussion de l'argument du mouvement dans la S. C. G. On sent à travers ces notes un peu de l'enthousiasme du philosophe helléniste qui se retrouve sur un terrain familier et qui s'y meut à son aise. Il précise les significations qui reviennent à ces théories dans l'esprit de saint Thomas, et les adapte aux interprétations de la Mécanique et des Sciences naturelles modernes.

Entre Aristote et Platon, Rolfes aime faire des rapprochements, tout en montrant les divergences essentielles aux deux systèmes; en examinant la preuve de l'existence de Dieu dans le Phèdre et dans les Lois, il insiste sur « la communauté d'idées entre Platon et Aristote sur les points principaux de la preuve ».

Quant à saint Thomas, tout en se réclamant de ses deux grands prédécesseurs et en leur empruntant les éléments de sa démonstration, il entend garder son indépendance; ainsi, dans l'argument des degrés, il renverse certaines propositions d'Aristote qui sont d'ailleurs convertissables; « car il importe au philosophe, dans l'ensemble de sa présentation, d'établir que la philosophie ou métaphysique est la science propre de la vérité, tandis que saint Thomas veut prouver l'existence de Dieu comme de l'Être qui est la plénitude d'essence et de réalité » (p. 117). C'est pourquoi « Aristote dit : Les raisons sont ce qu'il y a de plus vrai (et il entend l'ultime raison des choses), et Thomas : le vrai est la plus profonde et ultime raison » (p. 117).

En fidèle disciple, et aussi entièrement que le but d'apologétique moderne de son ouvrage le permet, Rolfes se contente dans son développement

explicatif de mettre sous les yeux du lecteur et de commenter les idées de ses illustres maîtres. Il apparaît plus libre et par suite plus personnel dans la réfutation des adversaires : non pas tant des Panthéistes, contre lesquels la tradition lui fournit les meilleures armes, et des Matérialistes « qui ne reconnaissent comme impérissable que la matière et en font à la place de Dieu la raison dernière des choses » (p. 108), et contre lesquels il complète la vieille preuve tirée de la création du ciel impérissable par les arguments tirés de la nécessaire création de la matière — que dans ses réponses aux critiques de Kant et aux doutes « méthodiques » de Trendelenburg. Il fait toucher du doigt les inconséquences du penseur de Koenigsberg qui ne remonte pas aux véritables sources des preuves de l'existence de Dieu et base arbitrairement les preuves « cosmologique » et « physico-théologique » sur l'argument ontologique qu'il rejette justement. Si cette assertion de Kant n'était pas arbitraire, « l'affaire des preuves de l'existence de Dieu serait mal engagée. Mais le seul argument de Kant consiste dans l'affirmation injustifiée et inconcevable que la preuve cosmologique (qui sert elle-même de base à la preuve physico-théologique), suppose *tacitement et inconsciemment* la preuve ontologique » (p. 172).

En ce qui concerne Trendelenburg, l'argument qui justifierait ses hésitations en face des preuves thomistes et aristotéliciennes (qui ne seraient que des preuves indirectes, ne conduisant pas à l'existence de Dieu, mais montrant les inconvénients pratiques de sa négation) est insuffisant. « Il fait ressortir uniquement qu'il n'y a pas de démonstration *a priori* de l'existence de Dieu; comme s'il n'y avait pas de milieu entre une démonstration *a priori* et une preuve indirecte » (p. 174). L'auteur s'appuie encore sur Aristote pour dissiper les objections que tire Trendelenburg des malformations de la nature.

Une dernière question se pose : chaque preuve est-elle indépendante et complète, suffisante à démontrer à elle seule l'existence de Dieu? Ou doivent-elles être réduites toutes, ainsi que l'affirme Braig, à un seul argument qui serait basé sur le principe de causalité et qui seul aurait force démonstrative? « Il est vrai que dans toutes ces preuves nous nous appuyons sur le principe de causalité ». Mais chacune des preuves est indépendante et suffisante, parce que chacune part d'une donnée particulière, prend sa voie particulière et arrive à l'Être suprême considéré sous un aspect particulier. « L'antiquité et le moyen âge avaient donc parfaitement le droit d'admettre plusieurs preuves de l'existence de Dieu, et nous ne devons pas dévier de leur conception » (p. 198).

Et Rolfes conclut en répondant à une dernière difficulté sur le concept « contradictoire » de moteur immobile, et sur le rapport de l'unité d'opération avec la pluralité des effets

J. Montfort.

Jacques Chevalier, *Trois conférences d'Oxford,* dans la Revue *Les Lettres,* avril, mai, juillet 1927, aux « Éditions Spes », Paris.

Après avoir, dans un avant-propos émouvant, donné au lecteur de quoi « mettre une atmosphère autour » de ses conférences d'Oxford, l'éminent professeur de Grenoble reproduit d'abord la première : « Aristote et saint Thomas d'Aquin ou l'idée de création ». Saint Thomas a emprunté au philosophe grec une méthode et des principes, mais non sa doctrine telle quelle. Pour Aristote, en effet, l'individuel comme tel, dans notre monde terrestre, est foncièrement matériel, périssable et irrationnel; il est contingent ou accidentel, c'est-à-dire inintelligible (p. 436). Thomas d'Aquin, au contraire, ayant substitué au dualisme antique la doctrine centrale de la création *ex nihilo* et par libre initiative divine, entend autrement qu'Aristote la contingence même matérielle; étant par, selon, et pour Dieu, elle est nécessairement intelligible, d'une intelligibilité participée, mais réelle. L'acte pur du Stagirite est pensée de sa pensée, aimant naturel des êtres: mais ces êtres, il ne les a point créés, il ne les connait ni ne les aime, il n'est point leur providence. « Au Dieu de saint Thomas, par contre, la vie et l'action conviennent éminemment (Ia, q. 18, a. 3). Dieu est la vérité, la voie et la vie. Dieu est bon, Dieu est amour, et objet d'amour » (p. 441). Aussi la contemplation thomiste ne sera-t-elle point, comme celle que conçoit Aristote, purement intellectuelle, mais profondément pénétrée d'amour et de vie. Outre la science du général, il y aura, pour saint Thomas, celle du concret, par affinité et connaturalité, celle sacrée des réalités divines. Quant à Dieu, créateur de toutes choses, il « ne connaît pas seulement l'universel, mais le singulier comme tel » (p. 444). S'il n'avait pas été gêné par son maître, saint Thomas aurait expressément proclamé la primauté du concret : « Le singulier, qui est le réel, est aussi en soi, parce qu'il l'est pour Dieu, le suprême intelligible » (p. 445). Mais il a été singulièrement gêné par ce maître dualiste, M. Chevalier le reconnaît, comme l'avait reconnu le P. P. Rousselot. Il n'y insiste guère, son but étant de montrer que, par suite de sa doctrine de la création, le philosophe chrétien « a totalement retourné le point de vue aristotélicien » (p. 446).

« Totalement retourné », l'expression nous paraît un peu excessive, car, s'il est vrai que lorsqu'il n'écrit pas sous l'inspiration du dualiste Aristote, mais plutôt sous celle de saint Augustin, de Denys, de saint Anselme ou des Victorins, ou encore lorsqu'il est pleinement lui-même, s'il est vrai qu'alors le point de vue aristotélicien ne lui étrécit plus, ou presque plus, son champ visuel, il n'en va pas de même quand il commente le philosophe grec, et aussi quand, sans le commenter, il reste sous l'emprise intellectuelle de ses théories sur l'inintelligibilité du principe matériel, la différenciation individuelle des êtres par la seule matière quantitative, et leurs dérivées de la psychologie rationnelle. Il subsiste, dans l'ensemble de ses œuvres, trop de formules dif

ficilement conciliables avec une théorie pleinement satisfaisante de l'intellection du singulier pour qu'on puisse affirmer qu'il a en ce sujet « totalement retourné le point de vue aristotélicien ». Reste, pour qui tient compte de toutes ses sources et de tous ses textes, qu'il l'a dépassé et véritablement dominé, cela, par suite de sa thèse centrale de la création.

Admettre la création c'est supprimer, de notre univers, l'irrationnel, la nier c'est l'y plonger tout entier. Seule aussi la doctrine de la création a permis aux scolastiques d'aller jusqu'au bout de la transcendance de Dieu et de son indépendance (nº de mai. p. 28). La philosophie grecque n'avait pu se hausser jusque-là. Le théologien philosophe du moyen âge a coutume de descendre de Dieu aux choses, et le peuple, qui n'a pas encore été imprégné de laïcisme, le suit aisément. « Mais le monde moderne ayant entrepris de déloger Dieu de partout », il est opportun d'insister sur une autre conséquence de la création, l'intime présence de Dieu en tous les êtres, dans l'homme surtout. Il faut l'amener à rentrer en soi et à y trouver le besoin de Dieu, « il faut décider l'homme à *parier* pour Dieu », bref, il faut préparer la doctrine de transcendance par une méthode d'immanence (p. 29-30). « Le génie de Pascal a été de discerner avec sûreté ce point, et cela dès l'aube de l'âge moderne » (p. 30). Descartes aussi monte du moi à Dieu, mais c'est surtout du moi intellectuel. Pascal part d'un moi qu'il commence par enflammer du désir d'aboutir, d'un moi où il a réveillé l'inquiétude humaine, le désir du surcroît surnaturel. Mais le surnaturel reste entièrement gratuit. « L'homme n'est pas digne de Dieu, mais il n'est pas incapable d'en être rendu digne », écrit Pascal. Tel que nous le livrent la psychologie et l'histoire réelles, il s'avère *privé* de la vie divine, tant qu'elle ne lui est pas effectivement et gracieusement octroyée. C'est que Dieu y avait originellement élevé l'humanité et que, par le Christ, il l'a rétablie dans sa destinée première. « Le bonheur n'est ni hors de nous, ni dans nous; il est en Dieu, et hors et dans nous » (éd. *minor* de Brunschvicg, nº 465). La méthode d'immanence, celle qui résulte de la création et de l'élévation surnaturelles, implique une doctrine de transcendance. En d'autres termes, l'immanence, telle que l'ont comprise et prônée un Pascal et un Blondel, est une voie vers la vérité transcendante (p. 44).

Cette seconde conférence, admirable de justesse doctrinale et d'élan, nous livre, en même temps que l'essentiel de l'apologétique pascalienne, celle vécue et goûtée par M. Jacques Chevalier.

Le troisième volet du triptyque évoque la grande et très sympathique figure de Newman. C'est de sa doctrine capitale du développement qu'il s'agit, de ses principes essentiels, de son originalité, de sa valeur et de sa portée exactes (p. 298 du nº de juillet). C'est en comprenant, par l'étude historique des hérésies, que Rome n'a pas innové en forgeant de nouvelles idées, mais en « donnant aux vieilles idées une nouvelle formule » (p. 300), que Newman a posé le principe de sa conversion. Innover ainsi, c'était concilier la vérité avec la vie, qui, tout en restant

la même, progresse dans une certaine direction, imitant de la seule manière qui convienne au créé l'éternelle plénitude de Dieu. « Newman a parfaitement vu, en effet, que *l'histoire est un relatif : un relatif qui traduit l'absolu, mais qui ne coïncide pas avec lui* (p. 304). Mais comment discerner le vrai progrès, le développement, qui vient d'être défini, d'avec ses contrefaçons? Par le principe de convergence, que Newman formule ainsi : « ...quand une seule et même idée est admise par des personnes qui sont indépendantes les unes des autres, qui sont différemment placées, et qui se sont approchées d'elles par différentes voies; lorsque cette idée se présente à elles sous des aspects très différents, sans perdre pour cela son unité et son identité essentielles, et qu'elle se présente ainsi diversement, et pourtant se recommande à des personnes placées dans des conditions similaires; et quand elle se présente à des personnes placées dans des conditions différentes, sous des aspects à première vue contradictoires, mais conciliables après les explications que requièrent leurs états d'esprit respectifs : alors il semble bien que cette idée doive être considérée comme représentant une vérité objective », p. 307. Ce principe, très pascalien, se vérifie dans le développement de la doctrine chrétienne tel qu'il apparait dans l'Église catholique, développement que l'épreuve révèle et qui lutte pour la perfection (p. 312). Les tests du véritable développement s'y trouvent réunis, c'est à savoir, la préservation de l'idée essentielle, la continuité des principes d'évolution sous la diversité des formules, le pouvoir actif d'assimilation, une anticipation de l'avenir, l'organisation logique et graduelle, les additions préservatrices de l'idée, enfin, et ce dernier test résume tous les autres, la durée ou permanence dans le changement. « Cette durée, cette vie toujours nouvelle.., qui se manifeste par une perpétuelle germination, tout en demeurant toujours consistante avec elle-même, voilà ce que Newman reconnait dans l'Église catholique, et voilà pourquoi il est allé à elle, sentant, comme il le dit dans les dernières lignes de son livre, que le temps est court et que l'éternité est longue, et que l'homme ne peut remplir le temps, qui passe, qu'en s'attachant à l'éternel, qui ne passe point » (p. 316).

Saint Thomas, Pascal et Newman! On comprend que M. Chevalier ait choisi ces trois maîtres de la pensée catholique pour les présenter à ses auditeurs d'Oxford. Aristote est nommé, et les insuffisances de sa théologie naturelle font heureusement ressortir l'excellence de celle du docteur médiéval. A propos de Pascal et de la méthode d'immanence M. Maurice Blondel est évoqué avec justesse et justice. Et à propos de la doctrine newmanienne du développement, H. Bergson. Quelques distinctions et quelques réserves eussent été ici opportunes, car, si l'on va au fond des choses, il y a loin, malgré d'incontestables affinités, de la théorie bergsonienne de la durée à la pensée beaucoup plus classique de Newman sur le développement. A la page 295 du n° de juillet, M. Chevalier écrit très justement que la durée divine fait subsister dans leur originalité propre : « les actes libres comme libres, les actes

contingents comme contingents », mais il ajoute : « et, si l'on peut dire aussi, les actes imprévisibles comme imprévisibles ». Sans doute ne veut-il pas signifier que l'activité libre des créatures est imprévisible *même pour Dieu?* Ce serait, à coup sûr, parfaitement bergsonien, mais erroné, car Dieu n'a pu créer un monde comportant des libertés qu'à la lumière d'une science exhaustive et souverainement indépendante du déroulement futur de ces libres énergies. Cette réserve conditionnelle laisse intacte le très haut intérêt et le caractère bienfaisant de ces trois belles conférences. Elles sont de première valeur.

Blaise Romeyer.

Francis Warrain, *L'armature métaphysique*. 1 vol. in-8° 352 pp. Alcan s. d.

Nous avons peut-être mal compris le travail de M. Warrain ; il nous a pourtant été intéressant et croyons-nous profitable. C'est le développement cohérent, nous a-t-il semblé, d'une suite de concepts que l'auteur est parfaitement libre de manier à la suite de Hoené Wronski, qu'il détermine à son gré et qu'il enchaîne avec logique. Mais nous avouons que toute cette construction nous parait arbitraire en ce sens qu'elle n'a aucune attache avec la réalité telle qu'elle est ; nous regrettons aussi que le vocabulaire soit non seulement spécial mais pratiquement individuel alors que les mots de tout le monde sont à la disposition de tout le monde. Bref les deux reproches d'un caractère purement formel et d'une difficulté anormale de vocabulaire : ils nous ont gâté l'ouvrage.

A cela tout de même un bon côté : nous croyons qu'on peut éviter de prendre mal les considérations qui se mettent en connexion avec quelqu'un de nos dogmes. Ce n'est pas une approbation, c'est attendre avant d'apprécier qu'il y ait nécessité de comprendre.

P. Monnot.

Siegfried Behn, *Romantische oder Klassische Dialektik? Vergleichende Dialektik des Antinomischen Widerspruchs.* — Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. — Münster i. W. 1925.

L'auteur signale l'erreur de certains logiciens confondant les opérations et les rapports mathématiques avec ceux d'ordre logique, et, pour l'examen de la valeur et de la qualité des jugements, il propose une notation algorithmique qui n'est pas calquée servilement sur des signes mathématiques ; dans une étude technique forcément aride, il en fait l'application.

Il aborde ensuite les jugements antinomiques de Kant sur Dieu et critique la dialectique romantique (celle de Fichte, Schelling, Hegel...). A Fichte et surtout à Hegel il reproche de figurer par des expressions de quantité ce qui est d'un ordre essentiellement différent : l'opposition dans le moi de sujet et d'objet, de moi et de non-moi. Quant aux troublantes antinomies de Théodicée, il montre l'inanité des preuves de

Kant et l'absence de vraie contradiction grâce à la distinction des points de vue. Behn décèle dans ces prétendues antinomies (et sur ce point il insiste beaucoup) des oppositions polaires non contradictoires (polarische Spannung) nécessitées par l'analogie de l'être.

J. SONTAG.

BERNARD BOLZANO, *Philosophie der Mathematik oder Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, neu herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Dr HEINRICH FELS. Un vol. de la collection *Philosophischer Lesestoffe*, 88 p. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1921.

Cet ouvrage du philosophe-mathématicien de Prague, Bernard Bolzano (1781-1848) sera très utile pour faire comprendre la pensée originale d'un écrivain assez peu connu (la seconde édition de ces *Beiträge* paraît cent seize ans après la première). Bolzano est surtout un logicien qui cherche à libérer la logique de tout élément psychologique. Les propositions, les vérités, les représentations comme telles, « en soi », constituent la partie fondamentale de toute sa philosophie. Par l'« en soi », Bolzano comprend l'idée réfléchie, l'objet idéal, en opposition à l'objet réel. Toute l'œuvre du philosophe est animée d'un esprit *a-prioristique* et il est intéressant de voir comment Bolzano reste conséquent avec lui-même dans son *a-priorisme*, conséquent jusque dans l'erreur.

J. S.

Maurice DOROLLE, *Les problèmes de l'induction*. — Préface de M. André Lalande. 1 vol. in-16 de 147 pages. Paris, Alcan, 1926, 12 fr.

Reléguant dans une brève conclusion le problème métaphysique du fondement de l'induction, c'est surtout aux problèmes logiques que l'auteur apporte ses solutions. Voici quelle est la marche générale de son exposé :

Pour Aristote et les anciens, l'induction était le raisonnement qui va du particulier au général, alors que la déduction descend du général au particulier ou au moins général. C'étaient deux formes de raisonnement qui se correspondaient l'une à l'autre. Il n'en est rien : l'induction ne se laisse ni réduire en un schème, ni enfermer dans un syllogisme. Elle est la découverte d'un rapport essentiel entre deux événements dans la nature.

Le *fait*, dégagé du donné brut et scientifiquement exposé, égale la *loi*. Ainsi donc il peut y avoir des inductions sans généralisation : quand on passe d'une donnée expérimentale, unique en son genre, à sa raison déterminante, par exemple quand on rend raison de la forme de la terre, on énonce une proposition singulière et pourtant on fait une induction.

Mais la loi prend le plus souvent d'elle-même une forme générale : elle vaut chaque fois que se représentent pratiquement les mêmes conditions. L'auteur distingue deux espèces de généralisation :

1° Ou bien on passe du particulier au général dans une classe d'êtres bien délimitée, pratiquement connue et dont on sait la manière d'agir dans telles circonstances déterminées. C'est la seule qui soit décrite par Aristote et elle est sans grand intérêt.

2° Ou bien la manière d'agir de la nature dans telles circonstances déterminées n'est pas bien connue ; il faut alors préciser un rapport entre deux faits, c'est-à-dire une loi ; du donné brut, il faut dégager un aspect essentiel, « en délimitant une pensée ». Et c'est à ce moment-là même que la classe d'êtres, *le genre*, se constitue et se précise. Ce second cas est le seul intéressant : la science a progressé.

Généraliser, du reste, n'inquiète pas le savant : l'important est de montrer que l'on tient une loi, c'est-à-dire une relation essentielle. Dès qu'une telle relation est scientifiquement posée, la croyance apparait automatiquement que les mêmes choses se retrouveront sous les mêmes conditions : « Nous avons le droit de croire à la valeur indéfinie de la loi dans la mesure où nous pouvons aussi savoir nos concepts bien déterminés... Comment soupçonner en effet, une variation là où il y aurait pour la pensée des conceptions exactement limitées ? » Le fondement métaphysique requis pour la justification de cette croyance est le déterminisme des lois de la nature.

Les problèmes logiques portent sur les procédés par lesquels s'établissent des relations bien déterminées entre des êtres dont le concept est du même coup scientifiquement précisé. Pour cela, comme le dit Hamelin, nous sommes bien obligés d'utiliser d'abord « les rapports qui se voient immédiatement » pour aller de là « à de plus intimes et plus instructifs ».

C'est pourquoi la répétition des mêmes événements et la prévision qui s'y appuie ne peuvent que préparer la science et plutôt poser les questions que les résoudre. Il faut conclure à l'insuffisance de l'empirisme et des statistiques : en se contentant de nombrer les faits pour arriver au concept, « on nie la pensée » dit avec raison l'auteur contre Stuart Mill.

L'abstraction, conçue de façon simpliste, n'a pas plus de pouvoir : « Nous apercevons l'universel dans l'individuel, disait Aristote, l'homme dans Callias : sans doute, mais non pas par une sorte d'intuition immédiate. L'abstraction n'est pas cette opération mystérieuse qui nous ferait dans l'individu prévoir une propriété universalisable. On ne va pas de l'abstrait au général, mais du général à l'abstrait. On assimile ; puis, des assimilations, les caractères ressortent. Telle est brièvement la marche réelle de notre pensée : l'abstraction est si bien le fait dérivé que l'idée abstraite n'existe guère que comme hypothèse, conception-limite du logicien » (pp. 62-63).

C'est l'induction qui détermine des relations précises, délimite des concepts. L'auteur la conçoit comme un labeur intellectuel complexe qui organise des expériences et en interprète les données à la lumière d'une idée directrice. A cause de la complexité de ses procédés, elle n'est pas comparable à la déduction : tandis que la déduction va d'une idée à

une idée, l'induction part du donné pour aller à une idée. « Ici le discours se brise... Il s'agit d'ajuster un tissu de pensée à la matière informe des données ».

Voici comment le savant y arrive le plus souvent : un raisonnement par analogie le fait passer à l'idée d'une relation essentielle entre faits donnés. Aussitôt il formule l'hypothèse d'une loi générale ; puis il conçoit une idée expérimentale qui permettra de voir si le donné rentre dans la loi générale. Enfin en réalisant l'idée expérimentale, il vérifie si les événements donnent raison ou non aux prévisions basées sur cette hypothèse.

Dans cet ensemble, c'est « le passage à l'idée » qui pose le problème logique essentiel. Comment montrer que le savant a vraiment dégagé du divers expérimental, une relation essentielle qui explique un grand nombre de faits? L'auteur répond : il est impossible de justifier l'induction de façon simple et typique. Qu'on emploie les procédés de Mill, qu'on utilise les tables de Bacon, — elles sont utiles comme indication, — mais on n'arrivera pas à montrer dialectiquement que le savant s'est prémuni contre l'intervention des circonstances cachées et a donné la seule explication possible. Il faut plutôt avoir recours à « la coïncidence solitaire », c'est-à-dire tellement bien dégager sa pensée au sujet de ce que fait la nature « qu'il n'y ait plus d'autre moyen de se représenter les choses ». Il faut « créer une évidence en délimitant une pensée ».

D'ailleurs cette idée directrice doit guider tout le travail : 1°) Elle permet d'imaginer la série d'expériences que l'on met en œuvre : « La preuve sera donc, en principe, fonction de la détermination et de la précision de la détermination de *l'ensemble* des expériences ». 2°) Elle aide à faire les constatations : « toute cette technique des constatations ne se réduit pas à une œuvre manuelle : on ne voit qu'en rapport avec un esprit qui pense et qui sait déjà... Le bon observateur est celui qui se dégage des premières données par toutes les ressources d'une documentation variée ». 3°) Elle permet d'organiser les données ; « toujours on interprète, pour les déterminer, les conditions de l'expérience ».

« L'induction ne succède donc pas à la mise en œuvre des données expérimentales, elle s'y confond ; et, inversement, critiquer la valeur des méthodes d'expérimentation et d'observation, c'est faire toute la logique de l'induction ». L'auteur ajoute en citant Renouvier, *Essais* I, t. II, p. 227 : « La véritable garantie de l'induction scientifique, indépendamment des vérifications multipliées, variées et prolongées, ne doit pas être cherchée ailleurs que dans l'art vivant de l'observation et de l'expérience ».

— Il faut lire ce livre ; les exemples sont typiques, très heureusement choisis dans l'histoire des sciences. La langue est toujours limpide, jamais banale.

Le point important dans l'induction est non pas de passer du particulier au général mais de trouver une relation essentielle ceci est très vrai, mais n'est pas nouveau. On a toujours pensé et toujours dit que l'on pou-

vait exprimer en idées universelles et jugements généraux ce qui dérive de la nature des choses et non pas les circonstances contingentes, les rencontres de hasard. Seulement les anciens étaient satisfaits de peu et croyaient facilement avoir trouvé une détermination essentielle, un caractère propre. Et l'auteur a raison de railler cette abstraction conçue comme un mécanisme mental qui fait trouver d'emblée la propriété « universalisable ».

Tout autre est le labeur consciencieux, aux multiples démarches, qu'il nous décrit sans jamais oublier que les fonctions mentales sont à la fois complexes et unifiées. L'analyse, la justification logique des procédés du travail scientifique, est peut-être la partie la plus neuve et la plus intéressante de ce petit volume : sans jamais sympathiser avec l'empirisme, l'auteur reste cependant très éloigné des affirmations *a priori;* sans jamais en rabattre des exigences de la critique, il a cependant pleine confiance en la valeur de l'intelligence. On regrette seulement qu'il n'ait pas donné, d'après les savants expérimentateurs, les moyens par lesquels on arrive à faire surgir dans l'esprit cette hypothèse féconde, cette idée directrice, qui commande tout le reste et qui, une fois vérifiée et prouvée, achève le cycle de l'induction.

Joseph MERTENS.

FÉLIX RAVAISSON. *De l'habitude. Nouvelle édition précédée d'une Introduction* par JEAN BARUZI. 1 vol. de la Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris, Alcan, 1927, XXXV-62 pp. Prix : 12 fr.

M. Baruzi nous offre une nouvelle édition de la thèse de Ravaisson sur « *l'habitude* ». Excellente initiative, car l'importance de ces quelques pages est grande, tant au point de vue de leur actualité qu'à celui de leur place dans l'histoire de la philosophie.

C'est du reste ce que s'attache à montrer M. Baruzi en une Introduction qui sert de préface à la thèse de Ravaisson. Il y relève les influences que le philosophe a subies et celles également qu'il a exercées. Les premières tiennent en trois noms : Schelling, Maine de Biran, les physiologistes.

C'est sans doute Victor Cousin qui mit Ravaisson en rapport avec la pensée de Schelling. Mais la lecture du philosophe allemand n'ouvrit pas au maître et à son disciple les mêmes horizons. Bien mieux, elle dut contribuer à détacher celui-ci de celui-là, en lui montrant le verbalisme et le superficiel de la « méthode psychologique » de Cousin. Peut-être est-ce au contact de cette pensée que Ravaisson s'éprit de cet idéal de parfaite synthèse qui inspire le livre *de l'habitude* et imprégna son esprit comme d'un parfum de panthéisme que toujours il garda.

Maine de Biran exerça une action plus profonde et bien moins contestée. A preuve, les nombreuses références que nous trouvons dans la thèse à « *L'Influence de l'habitude sur la faculté de penser* », mais action limitée par le génie propre de Ravaisson qui se portait naturellement

aux vastes ensembles métaphysiques et qui donc ne pouvait considérer l'introspection psychologique que comme un moyen, tandis que le « somnambulisme » de Biran y trouvait volontiers sa fin.

« L'influence biranienne (sur Ravaisson), dit M. Baruzi, si considérable qu'elle ait pu être, lui a surtout servi d'introduction à une méditation métaphysique de l'Univers » (Introduction, p. IX). Aussi sont-ce les distinctions de sensation et perception, d'action et passion qu'il emprunte à Biran ; c'est surtout l'analyse de l'effort, du rôle de la volonté et de l'éveil de la conscience dans l'effort, en un mot de tout ce qui gravite autour du problème de la causalité et de la substance, car c'est pour lui une porte ouverte sur l'absolu. Ces vues métaphysiques apparaîtront mieux trois ans plus tard, dans son article sur « *La Philosophie Contemporaine* » paru dans la *Revue des Deux-Mondes*. Là, il rompt davantage avec Cousin, laisse mieux apercevoir ce qu'il admet et ce qu'il rejette de la philosophie allemande et se sert de Maine de Biran comme du guide qui doit le mener à ces hautes régions où se déploiera, en 1867, son « *Rapport sur la Philosophie en France au XIXe siècle* ». — Aussi sommes-nous quelque peu étonnés que M. Baruzi n'ait pas davantage recouru à cet article. — Cependant, pour revenir à la thèse *de l'Habitude*, c'est Biran qui déjà suggère cette conception du dynamisme premier auquel est soumis notre nature avant que nous en ayons conscience, par quoi Ravaisson pourra réaliser sa synthèse du monde dont l'habitude est l'exemplaire, synthèse qui se résume — il le dit déjà et le montrera mieux ensuite — dans l'amour.

Mais auparavant Ravaisson doit se soumettre à un autre travail. Pour étayer par la physiologie sa thèse *de l'Habitude*, il se mit à la lecture des biologistes contemporains ou plus anciens : Bichat et Buisson, ou Barthez, Stahl, Van Helmont, qui lui fournirent les faits vitaux, les expériences dont il avait besoin. Dut-il forcer beaucoup son génie de métaphysicien pour se lancer dans cette voie? Non sans doute, car il s'y meut à l'aise et reviendra à la biologie dans certaines pages de ce plan d'ensemble de sa philosophie que l'on a appelé son « *Testament* ». En tout cas il est intéressant de constater qu'il ne peut se surfaire et revient à sa vaste synthèse, même grâce à ces auteurs qui auraient pu l'en éloigner. Si on l'en croit, l'idée originale de son livre *de l'Habitude* serait une transposition de stahlianisme. « La dégradation de la volonté et de la conscience dans la série graduée des fonctions vitales ne doit donc être aussi que le signe de la disparition graduelle des conditions de l'entendement et de la volonté réflexive, dans l'identité d'une même âme. — C'est là l'esprit et la lettre du stahlianisme. » (*De l'habitude. Ed. Baruzi p. 50 et note 1*) Cette attitude d'esprit lui permet de ne rien perdre de ces lectures fastidieuses à force d'erreurs; il en fait un marchepied pour atteindre sa haute métaphysique, transposant, comme le montre excellemment M. Baruzi, le contingent dans le domaine du nécessaire et atteignant, à travers les erreurs d'hier, la vérité éternelle.

C'est elle qui apparaît dans ce livre *de l'Habitude*. C'est elle qui plus

encore sera visible, lorsqu'il orientera, malgré les obstacles du moment, la métaphysique française sur le chemin du spiritualisme. M. Baruzi, après une excellente analyse de la thèse elle-même, nous le montre à la fin de son Introduction. Je relève cette filiation, cette harmonieuse succession de livres : *De l'habitude* (1838), *Du fondement de l'induction* (1871), *De la contingence des lois de la nature* (1874), *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)... Livres qui, selon des rythmes différents, essayent de briser ce que Ravaisson appelait « l'Empire du Destin » (Introduction, p. XXXI). Ravaisson est le premier en date. Est-il pour autant le chef? M. Baruzi analyse finement son tempérament de contemplatif, peu propre à former une école. Il voyait, disait ce qu'il voyait : à qui écoutait, de ne pas laisser aller les perles, mais de les recueillir et de retrouver, dans leur contemplation, le dessin du joyau. C'est le rôle que M. Baruzi semble prêter à Henri Bergson. Il ne nous appartient pas de discuter le degré d'une parenté qui est certaine — mais qui semble s'effacer, dès lors que l'on considère la même pensée vue d'un côté par un artiste qui ramena tout « à un centre esthétique », de l'autre par un profond observateur qui élève son édifice à partir de la nature.

Peut-être la sympathie de M. Baruzi va-t-elle surtout au premier. On le dirait, à voir la façon magistrale dont il a « intuitionné » le livre *de l'habitude* — et aussi à lire cette prose coulante, soignée, mêlée de belles images. Tout cela rend précieuse cette Introduction, qui en fait éclaire la thèse *de l'habitude* à la lumière des autres ouvrages de Ravaisson et même de quelques inédits qui seront appréciés de tous ceux qui cherchent à retrouver l'ascension de cette pensée si haute et si actuelle.

G. N.

Dr Pierre JANET, Membre de l'Institut, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments. Un délire religieux. La croyance.* Alcan 1926, 527 pp.

Les *Archives* se proposent de revenir d'une manière plus approfondie sur cet important ouvrage du Dr P. Janet, lorsque le volume qui doit lui faire suite aura été publié. Tous les psychologues qu'intéresse la mystique vraie ou fausse liront ce livre avec intérêt. Suivant son habitude l'auteur ne se hâte point. Certains préféreraient une rédaction plus condensée, plus synthétique. On a déjà fait observer de divers côtés à l'éminent professeur que ses idées préconçues relativement à l'inexistence d'une mystique surnaturelle l'ont entraîné à rapprocher des grands mystiques chrétiens une pauvre fille qui fait preuve surtout de crédulité et d'indigence mentale. C'est non seulement peu flatteur pour les saints et les saintes dont s'honore la religion, mais c'est psychologiquement inexact. La Madeleine du Dr Janet n'a vraiment absolument rien d'une sainte Thérèse et les insanités stupides auxquelles son esprit s'accroche auraient empêché les directeurs de conscience les moins perspicaces de la considérer comme favorisée de dons divins extraordinaires.

Ceci dit, il reste que tel ou tel phénomène pathologique peut servir à interpréter les à-côtés de la vraie mystique, et j'admets aussi que l'on a souvent pris pour des faits d'origine préternaturelle des effets assez semblables à ceux que produit un délire psychasténique chez la fameuse Madeleine. Si les débuts de stigmates qu'elle a présentés pendant une période de son existence où elle rêvait constamment à la crucifixion, ne sont pas à comparer avec ce que l'histoire nous rapporte des stigmates de saint François d'Assise, ils sont pourtant extrêmement intéressants et il faut savoir gré au Dr Janet d'en avoir mené l'étude avec une conscience scrupuleuse et un véritable esprit critique.

Ce volume contient, à côté de l'exposé de ce cas particulier de croyance et d'extase, beaucoup de remarques importantes au point de vue de la psychologie du langage et de l'activité humaine. On connaît la théorie déjà vieille d'après laquelle l'intelligence se serait développée progressivement chez l'homme sur un fonds de gesticulations réflexes. Les « gestes » gutturaux-buccaux, en particulier, n'auraient eu d'abord aucune signification conceptuelle, mais peu à peu, à mesure qu'aurait évolué le psychisme humain, ils seraient devenus le langage. L'homme, d'après cette théorie, ne parle pas parce qu'il est intelligent, mais il est intelligent parce qu'il parle. « L'intelligence, écrit le Dr P. Janet, considérée d'une manière générale, consiste surtout dans une adaptation des actes et particulièrement des langages aux choses extérieures... La réaction aux choses consistant toujours en une action et le langage lui-même n'étant qu'une représentation d'action, l'intelligence est une représentation des actions, des conduites que nous devons avoir vis-à-vis des choses dans diverses circonstances ». Une croyance est une « combinaison entre le langage et l'action » (p. 202).

Ces aphorismes dénués de preuves se comprennent chez un évolutionniste, persuadé que le réflexe est le type de toute action psychique et pour qui l'intelligence ne se distingue pas essentiellement de la sensibilité.

Ce que l'on ne saisit point c'est que des philosophes spiritualistes aient présenté ces théories comme de sensationnelles découvertes, et semblent les avoir partiellement adoptées. Elles ne sont ni neuves, ni vraies.

R. de S.

Daniel Bertrand-Barraud. Docteur ès lettres. *De la nature affective de la conscience*. Six leçons de psychologie concrète professées en cours libre à la faculté des lettres de Bordeaux. Paris Vrin, 1927, in-12. — 156 pages.

« En ce moment, je suis étendu au pied d'un arbre, au fond d'un bois. Sur des sons confus se détache le chant d'un oiseau. La sensation de bien-être que je viens de vivre était tout à l'heure indistincte, mais en prêtant mes sens aux divers éléments qui restaient confondus au seuil de ma conscience, je l'ai actualisée, en même temps que j'ai posé abstrai-

tement comme objets les caractères saillants de ce que j'avais éprouvé en bloc. Je me représente maintenant des éléments du monde qui n'ont jamais été présents comme tels, mais en un complexe affectif brut. En distinguant je dessine des formes, et la relation se pose en même temps que la masse affective est brisée par l'intervention de l'attention. — Le cœur de notre théorie de la conscience est que le moyen psychologique de cette transformation est l'intervention continue de certaines valeurs dont la qualité spécifique devient sensible dans l'attention. C'est une explication concrète conforme au critère subjectif, d'admettre que la conscience humaine et sa superstructure aient pour origine empirique cette fusion d'une espèce psychologique dominante avec les valeurs susceptibles d'entrer dans le cycle d'événements qui se trouve être l'expérience de notre race » (p. 30).

Il fallait citer au moins quelques lignes de M. Bertrand-Barraud pour donner une idée de sa manière très personnelle d'envisager le problème de la conscience et du « cœur » de sa théorie. Je sais tout ce qu'il y a d'inélégant aujourd'hui à rester féru d'idées claires. Dans les milieux philosophiques, l'obscurité quand ce n'est pas l'absolue inintelligibilité, est extrêmement bien portée. Je me suis loyalement efforcé de découvrir le sens profond de la « nature affective » de la conscience. Malgré toute ma bonne volonté, je ne suis pas arrivé à le saisir avec netteté.

M. Bertrand-Barraud est avec raison ennemi de l'empirisme scientiste, mais il en veut aussi beaucoup au rationalisme intellectualiste et, si je comprends bien sa pensée, c'est dans le domaine de l'affectivité qu'il cherche les premiers éléments de toute vie psychique. Le jugement n'est pas pour lui la synthèse de deux idées ou de deux concepts, mais l'union de deux « sentiments notionnels ». Que peut bien être un sentiment notionnel ? Ce n'est pas la notion d'un sentiment, ni le sentiment d'une notion. Alors quoi ?

« Pour nous, écrit encore M. B-B, le cerveau est un sédiment de l'expérience, comme l'entendement. Il est probable qu'ils se sont constitués concurremment, les progrès de celui-ci hâtant les progrès de celui-là. Nous ne pensons pas que nos modes intellectuels puissent exister en l'absence d'un cerveau, car où coule le Nil passe son limon ; et comme le limon du Nil modifie son cours à la longue, les procès dont l'aspect objectif est ce qu'on appelle un cerveau, doivent influer en quelque manière la vie spirituelle (sic !) » (p. 36).

C'est peut-être très profond, mais j'avoue ne plus rien saisir.

Il est regrettable que M. B-B. prenne avec la langue française de fâcheuses libertés. Il parle de solutions « superfétatoires » et pour dire « il est nécessaire » il écrit « il est impératif ». Ce n'est pas l'usage.

Les auditeurs de M. B-B, d'abord à Bologne, puis à Bordeaux, enfin à Paris, qui ont suivi le cours sur « le fondement psychologique de la conduite humaine » ont sans doute découvert dans les exposés de ce philosophe un fil conducteur qui nous a échappé.

R. de S.

M. Francis Warrain. *Conception psycho-physique de la Gamme.* Institut général psychologique. Blanchard, Paris, 1921. In-8°, 90 pp.

M. Warrain fuit les sentiers battus. Qu'on en juge par ces quelques lignes extraites des conclusions sur le fondement métaphysique de l'harmonie : « Le fondement de l'harmonie musicale comme celui de la Psycho-Physique tout entière, se trouve dans la Métaphysique. C'est dire que ses principes ne peuvent être saisis dans leur essence. Pour les atteindre, il nous faut recourir aux schèmes les plus généraux : ces schèmes sont les uns d'ordre mathématique, les autres d'ordre psychique. C'est par cette correspondance mutuelle de ces deux ordres que nous pouvons nous approcher de plus en plus de la connaissance des principes sans pouvoir jamais les atteindre directement. Et si je ne craignais d'être mal compris, j'oserais dire que cette Méta-mathématique, c'est l'Astrologie et que cette Métapsychique, c'est l'Alchimie. Mais l'idée que j'avance ici aurait besoin d'explications, car je parle de l'Astrologie et de l'Alchimie vraies, de celles qu'ont essayé de construire les grands chercheurs de tous les temps, et non des rognures d'une science perdue souvent exploitée par les charlatans et les mystificateurs » (p. 90).

Voilà qui est parfaitement dit et qui nous suffit. Espérons que M. Warrain qui appartient sans doute à la catégorie de ces grands chercheurs, nous expliquera un jour les relations de la gamme avec l'Astrologie et l'Alchimie.

R. de S.

Yvan Lenain. *Art et Sainteté. En marge d'une esthétique nouvelle.* Aux éditions de la « Nouvelle équippe ». Louvain, 1927.

M. Lenain a vingt ans. Il a publié des poèmes et prépare un ouvrage sur la philosophie, l'esthétique et l'Œuvre littéraire de Paul Claudel. Dans cet opuscule sur l'Art et la Sainteté, il se défend de vouloir se mesurer avec M. l'Abbé Henri Bremond. En quoi il fait preuve de modestie et de prudence. Ce n'est là malheureusement qu'une feinte littéraire et le trop jeune auteur pourfend ensuite à grands coups de scolastique et de syllogismes le pauvre académicien. « Le côté métaphysique du problème lui échappe ». « Si minutieusement qu'il ait étudié ce problème, M. Bremond n'en a vu qu'un aspect qui perd sa portée la plus frappante par l'absence de l'autre ». Le livret se termine sur cette jolie phrase.

Lorsque l'on fait partie d'un cénacle littéraire qui a des prétentions philosophiques, on devrait se garder d'écrire des lignes telles que les suivantes : « Certains sceptiques quant aux résultats de l'enquête, pourraient alléguer que si les témoignages de poètes sont incomplets et peu significatifs et que l'examen attentif de leurs œuvres peut éclairer certains côtés de leur expérience, c'est faire un pas en arrière de vouloir expliquer le peu connu par l'inconnu : en effet les mystiques sont tous d'accord pour déclarer que leur expérience surnaturelle et mystique est intradui-

sible, quel que soit l'artifice littéraire et qu'ils parleraient à côté s'ils voulaient en parler » (p. 59).

Les « jeunes » sont sans doute charmants et très sympathiques, surtout lorsqu'ils unissent dans une même ferveur le culte de la poésie et celui de la philosophie thomiste, mais leurs amis devraient bien les engager à ne point livrer à la presse leurs premiers essais.

R. de S.

A. Gemelli. *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica.* Publicazione della Universita Cattolica del Sacro Cuore. Serie prima. Vol. VIII, 68 pp. Milano.

Tout le monde connait en Italie, et dans les milieux catholiques savants hors d'Italie, l'extraordinaire activité de l'éminent Recteur de l'Université catholique de Milan. En biologie et en psychologie, il fait autorité et ses nombreux ouvrages forment déjà une importante collection. Il a fondé plusieurs périodiques et l'Université qu'il dirige depuis quelques années est un centre d'études plein de vie, parfaitement adapté aux exigences de la formation intellectuelle. Comme il l'écrit lui-même, il n'y a place à Milan ni pour les paresseux, ni pour les amateurs en quête de diplômes rapidement conquis. On y veut de probes et loyaux travailleurs et les publications émanant des maitres et des élèves de cette école sont d'une excellente tenue scientifique.

Dans la brochure que nous avons sous les yeux, version italienne de l'article écrit par le P. Gemelli pour la collection du Professeur R. Schmidt, « *Die Philosophie in Selbsdarstellung* » l'auteur présente un aperçu éloquent de sa contribution à la philosophie néo-scolastique.

Il raconte comment il a peu à peu évolué vers les doctrines médiévales en cherchant à les adapter à l'état actuel des sciences positives. Son orientation est la même que celle des maîtres si qualifiés de l'Université lovanienne. Son thomisme élargi est peut-être un peu plus éclectique que celui de ses collègues belges. Nous ne lui en ferons pas un reproche.

Sur un point qui nous parait avoir son importance au point de vue de la bibliographie scientifique, nous exprimerons le regret que ces diverses études ne portent aucune date de publication contrairement à l'usage général pour les travaux de ce genre.

Le mémoire de la Doctoresse Giuseppina Pastori, assistante du Laboratoire de Biologie générale, est orné de deux belles planches hors textes. Une des deux reproduit des microphotographies auxquelles tout technicien préférera sans hésiter de bons dessins. La meilleure épreuve photographique ne vaudra jamais pour l'illustration d'un texte d'histologie la traduction qu'en doit donner le crayon ou la plume. La signification de l'épiphyse reste encore fort problématique, mais tout ce que l'on sait du rôle joué par cet organe tend à le faire considérer principalement comme une glande interne en relation particulièrement intime avec le système nerveux. Nous avouons ne pas être très convaincu de la réalité de deux voies nerveuses l'une efférente l'autre afférente aboutissant à cet organe.

La figure 7 de la planche I est en tous cas bien insuffisante pour fonder cette interprétation trop problématique.

L'idée de soumettre aux méthodes expérimentales la psychologie de la prière, telle que l'a eue le D. Canesi, est originale. Suivant le protocole mis en honneur par l'école de Külpe, il a choisi un certain nombre de courtes phrases à contenu religieux, les a fait lire à quelques sujets aptes à réagir dans le sens voulu et leur a ensuite demandé de noter leurs impressions en donnant l'analyse de leur expérience intime.

On ne peut se défendre de l'impression que la voie sera longue pour établir ainsi les lois psychologiques de la prière ; c'est une chose tellement individuelle, tellement complexe et tellement dépendante des habitudes antérieures du sujet !

C'est ce que prouvent les réponses si différentes des diverses personnes soumises à ces expériences. Le D. Canesi croit cependant pouvoir conclure que dans la prière le sujet au lieu de se perdre en Dieu, présente une transformation et une augmentation de la personnalité consciente. Tout recueillement intérieur ne consiste-t-il pas précisément en cela? Alors pourquoi tout ce savant appareil?

Les études des Drs Galli, Gatti, Zama, Michotte sur divers points de psychophysiologie sensorielle nous paraissent mieux orientées et nous apportent d'appréciables précisions sur l'activité visuelle, la perception des formes, certaines illusions d'optique, la vision binoculaire, les images consécutives chez les enfants et sur la sensibilité cinesthésiques. Ici l'usage des méthodes de laboratoire, les statistiques précises sont à leur place et permettent d'arriver à des conclusions fermes. De tels travaux ne dépareraient nullement les meilleurs recueils de psychologie technique et nous ne pouvons que féliciter leurs auteurs de leur ingénieuse laboriosité. Ceux qui médisent de la psychologie de laboratoire se dispensent en général de l'étudier. C'est beaucoup plus simple. On ne l'entend point ainsi dans l'entourage du P. Gemelli et l'on a parfaitement raison.

Dans une autre publication dont on trouvera plus loin le titre, il explique la manière dont il pratique l'enseignement de la biologie générale, spécialement de la neurologie et aussi de la psychologie expérimentale. Sa méthode nous semble très heureuse et de nature à fournir aux étudiants en philosophie les bases d'une culture aussi large que solide. Sans vouloir faire ici aucune comparaison blessante pour personne, nous ne pensons pas que les écoles de haut enseignement catholique aient rien de comparable en Italie. La seule énumération des travaux biologiques et psychologiques sortant de ces laboratoires donne une idée de leur activité.

Voici le contenu de deux fascicules :

Contributi del laboratorio di psicologia, Série I : 1. GEMELLI AGOSTINO, *L'insegnamento della psicologia nell'Università Cattolica del S. Cuore.*

2. PASTORI GIUSEPPINA, *Sull'anatomia macro-microscopica della « Epiphisis cerebri » nei mammiferi e nell'uomo.*

3. Gatti Alessandro, *Nuove ricerche sopra l'apprezzamento del centro nelle figure piane geometriche.*
4. Galli Arcangelo. *Ricerche sui rapporti esistenti tra la complessità dei fenomeni associati e la forza delle associazioni.*
5. Berretta M., *I testi di associazioni preferite come mezzo diagnostico di insufficienza mentale nei fanciulli anormali.*
6. Galli Arcangelo. *Ricerche sperimentali sull'influenza del punto di fissazione sul fenomeno stroboscopico.*

Série II : 1. Pastori Giuseppina. *Contributo all'anatomia patologica dell'epiphysis cerebri* (corpo pineale).
2. Galli Arcangelo, *Di alcune illusioni ottiche per associazione nei bambini normali e negli anormali.*
3. Gatti Alessandro. *La percezione dei rapporti spaziali nei complessi visivi.*
4. Zama Alberto. *La percezione dei complessi visivi ottenuti per fusione binoculare delle parti che li costituiscono.*
5. Gatti A. e Vacino G. M., *L'immagine consecutiva nei bambini.*
6. Michotte A. e Galli A., *Ricerche sulla sintesi sensoriale nel campo della sensibilità cinestesica.* Vol. in-8 di pag. 264, L. 20.

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ces diverses études toutes soignées et intéressantes.

R. de S.

Psychologia speculativa in usum scholarum auctore *Josepho Fröbes S. J.* Tomus I. Psychologia sensitiva 253 pp. Tomus II. Psychologia rationalis 344 pp. Herder.

Le R. P. Fröbes avait déjà publié son grand et irremplaçable traité de Psychologie expérimentale dont les Archives ont parlé en 1925 [1]. Son nouvel ouvrage qui se présente en deux élégants petits volumes édités avec le plus grand soin chez Herder, est un Manuel de Psychologie spéculative destiné à des élèves consacrant deux ou trois années à l'étude de la philosophie. Il est de nature à leur rendre les plus grands services. Depuis une vingtaine d'années bien des professeurs ont déjà largement utilisé des éditions dactylotypées de cet excellent cours, ils seront heureux d'en posséder le texte définitif.

L'intelligent éclectisme de l'auteur a déjà été souligné et justement loué. Le P. F. n'est pas de ceux qui estiment qu'en philosophie tout est dit et élucidé depuis le XIIIe siècle. Il prend son bien où il le trouve et les modernes sont largement mis à contribution. Sa devise : *Vetera novis augere* caractérise sa manière.

Mieux que d'autres il était en mesure de tenter une synthèse des doctrines traditionnelles chez les scolastiques et des données de la psychologie expérimentale, puisqu'il n'avait abordé l'enseignement de la psychologie spéculative qu'après une formation technique très poussée et qu'il l'avait toujours conduit en suivant les résultats des travaux de laboratoire.

Comme il fallait s'y attendre, c'est surtout dans le premier volume con-

1. Des éditions espagnoles et anglaises de ce Traité sont en préparation. Il serait grandement à souhaiter que les lecteurs français en possèdent une dans leur langue.

sacré à la psychologie sensitive que la rénovation des doctrines anciennes se fait le plus avantageusement sentir. Les thèses sur l'existence et la nature du psychisme animal, sur les conditions, la subjectivité partielle de la sensibilité externe, sur la localisation des sensations, sur leur objectivation sont en accord avec les données certaines de l'expérience, L'auteur, qui a particulièrement étudié la question du réalisme critique. mal nommé interprétationnisme, avait déjà montré dans les travaux antérieurs que l'idéalisme acosmiste n'est pas une suite logique nécessaire de cette doctrine à laquelle adhèrent de plus en plus nombreux les néo-scolastiques.

Sur certains points controversés, au sujet desquels on pourra toujours plaider le pour ou le contre, le P. F. se contente de faire valoir les arguments en faveur des thèses adverses et il laisse au lecteur le soin d'opter ou de s'abstenir. C'est la sagesse même et il est grandement à souhaiter que dans tous les manuels destinés à l'enseignement on imite cette prudence modeste. Pourquoi mettre sur la même ligne que les grandes thèses vraiment prouvées une quantité d'assertions problématiques? C'est risquer de fausser les esprits ou de les incliner vers un très fâcheux scepticisme.

Dans le second volume, où l'auteur traite de la vie psychique rationnelle, les études de psychologie expérimentale jouent un rôle beaucoup moins important et en ces matières les anciens scolastiques qui les ont subtilement analysées au point de vue métaphysique demeurent nos meilleurs guides. Encore faut-il savoir adapter leurs théories à la mentalité et à la terminologie actuelles. C'est ce que fait fort heureusement le P. Fröbes qui utilise largement entre autres les travaux de Geyser dont la psychologie et l'épistémologie ont une réelle valeur et une originalité assez marquée.

Ces réadaptations de doctrines anciennes à nos exigences intellectuelles présentes sont-elles chez le P. F. réussies de tout point? Je n'oserais l'affirmer. C'est beaucoup déjà de s'être mesuré souvent avec succès avec cette tâche difficile et d'avoir ouvert les voies dans ce sens plus largement peut-être qu'elles ne l'avaient été jusqu'à présent.

Les indications bibliographiques, surtout celles qui renvoient à des auteurs modernes, sont choisies et abondantes. Celles qui concernent les scolastiques gagneraient à être plus précises et toujours de première main. Les subtilités des discussions qui passionnaient les anciens n'intéressent visiblement qu'à moitié le P. Fröbes. Les métaphysiciens de profession relèveront peut-être dans son livre quelques traces de lectures trop hâtives et quelques confusions (celle, par exemple, de la distinction modale avec la distinction de raison chez Suarez) et quelques raisonnements qui manquent un peu de rigueur.

Ce sont là de légers déficits faciles à corriger dans des éditions ultérieures d'un manuel qui marque, dans l'ensemble, un appréciable progrès sur ses devanciers.

R. DE SINÉTY.

Dr Henri Bouyer et Dr Martin-Sisteron. L'hygiène mentale et nerveuse individuelle. Préface de Henri Claude [352 pp.], 20 fr. Maloine, Paris, 1926.

Deux praticiens distingués se sont associés pour écrire cet ouvrage qui répond à un réel besoin. Le Professeur H. Claude fait observer dans le préface que c'est le premier traité didactique sur la matière. Les auteurs ont réussi à écrire, assure-t-il, « un livre qui est d'une lecture facile pour tous, où l'on trouvera, à côté d'un bon résumé des tendances modernes en psychiâtrie, des conseils d'hygiène mentale et nerveuse inspirés d'une belle tenue morale, autant que d'une réelle valeur médicale ».

Notre collaborateur, M. le Dr Bouyer, a publié de remarquables études sur l'hallucination et les lecteurs des Archives ont déjà apprécié sa belle étude sur l'hygiène psychique de la puberté.

La sagesse de ses conseils sera particulièrement utile aux éducateurs qui ont souvent affaire à des enfants nerveux, légèrement anormaux. Nous pouvons leur recommander d'une manière toute spéciale ce nouvel ouvrage.

R. de S.

Pierre Guastalla. Esthétique. I. Esthétique analytique. II. Le goût, La grâce et le rythme. Préface de M. Charles Lalo, 179 pp. prix 10 fr. Vrin, Paris.

M. Guastalla n'a abordé l'étude théorique de l'esthétique qu'après avoir acquis une forte culture scientifique et technique. Ingénieur sorti de l'École centrale, c'est un graveur et un peintre d'un talent apprécié. L'allure de son livre se ressent de cette première formation.

Persuadé avec raison qu'il y a des lois objectives de la beauté, il part des données subjectives qui permettent de déterminer les conditions générales du sentiment esthétique. Ses conclusions sont en accord avec les vues bien connues de M. Charles Lalo. On trouvera dans cet ouvrage, auquel d'autres feront suite, des vues justes et d'intéressantes analyses. L'étude sur la grâce est personnelle et nous a paru particulièrement suggestive. Nous goûterions moins sa définition de la beauté : « Nous *appelons* beauté le retentissement spécial en nous de certains spectacles qui nous mettent dans un état déterminé ». Il serait préférable de réserver ce vocable pour désigner la propriété objective des choses qui produisent dans l'homme normal l'émotion admirative esthétique.

On peut regretter aussi que la forme littéraire de cet ouvrage soit un peu inférieure à ce qu'exigerait un pareil sujet. M. Guastalla est un scientifique, qui n'a pas un assez grand souci, nous semble-t-il, de s'exprimer dans une langue élégante et esthétique. Cela diminue le plaisir que l'on a à le lire.

R. de S.

V. Cathrein S. J., *De Bonitate et Malitia actuum humanorum Doctrina S. Thomae Aquinatis. Brevis Commentarius in S. T.* 1.2. q. 18am ad q. 21am. Louvain, Museum Lessianum, 1926. 146 pp. in-8°.

Sans cesse depuis six siècles, les commentaires de la Somme théologique se sont multipliés, et qui voudrait les réunir tous en remplirait une bibliothèque. Et pourtant ils n'ont pas tout élucidé : la mine était tellement profonde que nul ne l'a explorée en entier, tellement riche qu'aucune exploitation n'a pu l'épuiser. D'autant plus qu'à vouloir l'attaquer tout entière, chacun des ouvriers s'est trouvé débordé par la tâche. Aujourd'hui nous sommes probablement plus exigeants, peut-être plus sages, et en tout cas plus modestes : nous choisissons un des étages, nous nous enfonçons dans une des galeries, et arrivés au bout du chantier chacun se contente d'exploiter son filon. A gauche, à droite, d'autres ouvriers font de même, et ainsi peu à peu la mine nous livrera toutes ses richesses.

Il appartenait au P. Cathrein de se tailler sa besogne dans la Prima Secundae, et surtout d'en explorer avec nous les questions 18 à 21 qui traitent de la bonté morale des actes humains. Problème essentiel en morale, mais problème hérissé de difficultés. Le P. Cathrein a pensé avec raison que là encore le mieux était de revenir au texte même du docteur angélique, de suivre sans parti pris sa pensée, d'essayer de le comprendre par lui-même, et, aux passages plus denses, d'éclairer saint Thomas par saint Thomas. Car la Somme théologique est ici comme ailleurs si lourde de pensée, qu'elle exige chez celui qui prétend l'expliquer aux autres une profonde connaissance des problèmes en question et une longue familiarité avec le Maître. L'une et l'autre, le P. Cathrein les possède, et c'est plaisir à voir son aisance au milieu de ces textes si pleins, et la lumineuse clarté de ses exposés. Ceux qui connaissent ses ouvrages retrouvent dès l'abord les solides qualités qui en font la valeur : netteté des vues, distinction des problèmes, solutions précises, loyauté du style qui dit ce qu'il faut dire, ni plus, ni moins. D'ailleurs les positions de saint Thomas, ses démonstrations, et jusqu'à ses exemples, le Père les avait depuis longtemps fait passer dans la substance même de ses ouvrages; quoi d'étonnant dès lors qu'il n'ait eu aucune peine à nous les exposer à nouveau dans la paraphrase si serrée qu'il fait du texte de la Somme. Sans doute sur quelques points de détail, les tenants d'autres écoles pourront encore proposer et soutenir des interprétations divergentes : nul ne contestera la fidélité de la doctrine prise dans son ensemble, et l'heureuse réussite de cet exposé qui met à la portée de tous une partie des richesses du grand docteur.

Bref, le P. Cathrein vient par cette étude d'apporter une précieuse contribution à la tâche commune; il met entre nos mains un instrument de travail, dont nul parmi ceux qu'intéressent les questions de Morale ne voudra désormais se passer.

X. Willmé.

Alois DEMPF. *Ethik des Mittelalters.* (Handbuch der Philosophie herausgegeben von A. Bäumler und M. Schröter. III, 3). München, Oldenburg, 1927. In-8°, 112 pp. M. 5, 25.

L'originalité de ce tableau de la Morale du moyen âge est dans le caractère puissamment synthétique que l'auteur a réussi à lui donner. Travaillant non pour des spécialistes, mais pour des étudiants, M. Dempf a parfaitement compris la nécessité de sacrifier le détail à l'ensemble, d'autant que le peu de pages dont il disposait ne lui permettait pas de faire œuvre d'érudition, et il s'est appliqué en conséquence à mettre dans le plus haut relief ce qui fait l'unité des divers systèmes de morale issus de la pensée chrétienne. Son livre n'en a pas moins la distribution d'une histoire, mais à la manière dont il en parcourt et retrace les périodes, on reconnait un philosophe plus qu'un historien. Qu'il s'agisse des origines chrétiennes ou du moyen âge proprement dit, ce qui l'intéresse, et ce qu'il excelle d'ailleurs à faire ressortir, c'est l'âme vivante des doctrines, beaucoup plus que leurs rapports de dépendance et leur développement génétique. Étant donné le but particulier de l'ouvrage, on aurait mauvaise grâce à l'en critiquer.

Pourtant, il n'eût pas été impossible de donner plus de place à la généalogie des systèmes sans nuire — bien au contraire — à l'intelligibilité de leur exposé. Quel meilleur moyen par exemple de faire comprendre l'intellectualisme de la morale thomiste, que de rapprocher de la *Prima secundae* l'*Ethique à Nicomaque* dont elle dépend si étroitement?

Jacques DE BLIC.

Félix SARTIAUX, *Foi et Science au moyen âge*. 1 vol. in-12° de 250 p. Paris, Rieder, 1926, 6 fr. 50.

« Nous nous sommes proposés, écrit l'auteur, de donner, dans ce court travail, une vue d'ensemble sur la pensée religieuse et scientifique du moyen âge occidental latin. De nombreux travaux d'érudition ont renouvelé, depuis un quart de siècle, dans tous les domaines, ce vaste sujet d'études. Nous avons tenté d'en présenter une synthèse.

« Nous l'avons entreprise dans un esprit indépendant de toute métaphysique : l'esprit des sciences et de la philosophie positive.

Par cet esprit il faut entendre une hostilité déclarée contre le catholicisme et une irréductible aversion pour toute métaphysique. Aussi le moyen âge nous est-il dépeint comme une période trouble où l'influence de l'Église s'oppose aux progrès des mœurs et de la civilisation, comme une longue nuit où l'intelligence est submergée par les spéculations théologiques et métaphysiques, vrai « délire » (sic) dont les conséquences pèsent encore sur la pensée moderne après deux cents ans de culture scientifique.

Cependant M. Sartiaux connaît la littérature du sujet, il cite complaisamment les auteurs catholiques, mais dans la masse de documents qui s'offraient à lui, il a dû choisir, et, dans ce choix, il s'est laissé guider

par l'esprit positif. C'est ainsi qu'il ne retient de saint Bernard que les quatre traits suivants, qu'il faut aller chercher à quatre endroits différents du volume : haut sentiment de la majesté pontificale qui s'exprime en invectives, souvent haineuses, contre Rome, négation du dogme de l'Immaculée Conception défini par le pape Pie IX, abstention de toute étude profane, prompte décadence de l'ordre de Citeaux. Toutefois l'historien n'a pas seulement à discerner les faits privilégiés d'une époque, il doit encore en expliquer la genèse et ce travail d'interprétation consacre le triomphe de l'esprit positif. Qu'on en juge par la manière dont M. Sartiaux sait remettre les choses au point sur un sujet qui lui tient particulièrement à cœur, le Thomisme[1]. Citant la page bien connue de Duhem, il nous présente l'œuvre de saint Thomas comme une juxtaposition hétéroclite d'éléments empruntés à toutes les philosophies, le rationalisme du saint Docteur, comme « l'expression d'un fidéisme qui s'ignore..., une construction le plus souvent verbale et oratoire ». On ne reprochera pas à l'auteur de citer en sa faveur le témoignage du grand physicien et du grand érudit que fut Pierre Duhem, mais on s'étonnera de le voir, dans une question d'ordre philosophique, récuser, sans autre forme de procès qu'une référence à M. Rougier, l'opinion d'un spécialiste tel que M. Gilson. D'ailleurs à quoi bon recourir à l'argument d'autorité, puisqu' « il est facile de mettre en évidence les quelques sophismes ou pétitions de principe qui sont à la base de sa conciliation. Saint Thomas se sert des méthodes et de la philosophie profanes pour chercher à démontrer certaines croyances et à en justifier d'autres ; mais il déguise ses démonstrations et très sincèrement ne s'en aperçoit pas. » Pour en convaincre son lecteur, qui ne sera pas un théologien de profession, M. Sartiaux apporte ce seul exemple : « Quand reprenant une idée de Guillaume d'Auxerre, saint Thomas explique que la Trinité ne peut pas être démontrée parce que les trois personnes divines ont également concouru à la création, il se satisfait d'un cercle vicieux naïf, admettant que chacune des personnes divines intervient également dans la création, ce qu'il s'agit précisément d'établir ». Vraiment, sans dépasser les étroites limites que lui imposait l'éditeur, n'aurait-il pu ajouter que saint Thomas argumente ici en théologien et qu'il lui suffit, par conséquent, de montrer que la doctrine qu'il réfute est en contradiction avec les données de la foi. Or c'était une conclusion théologique, déjà explicitement définie par l'Église, que la création est l'œuvre indivise de la Trinité ; saint Thomas pouvait donc, sans aucun cercle vicieux, partir de ce principe (qu'il examine ex professo, I quaest. 45, art. 6), ne pas le voir c'est tomber soi-même dans ce que les scolastiques appellent l' « Ignoratio elenchi ». On ne peut, du reste, qu'admirer la belle intrépidité avec laquelle M. Sartiaux, ingénieur aux Chemins de fer du Nord, donne une leçon de théologie à saint Thomas d'Aquin ; mais on regrette qu'il n'ait pas indiqué la

1. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, publiée par la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, 1927, p. 365-376.

référence du passage qu'il critique (I, quaest. 32, art. 1). Le lecteur, en s'y reportant, aurait la surprise de constater que saint Thomas rejette les arguments qui tendent à prouver rationnellement la Trinité, précisément parce qu'il y voit l'expression d'un fidéisme qui s'ignore.

Toutefois si, au point de vue purement scientifique, l'essai de M. Sartiaux n'est pas une réussite, il mérite d'être considéré au point de vue philosophique, pourvu que l'on donne à ces termes le sens que leur attribue M. Sartiaux dans les lignes suivantes : « La philosophie (il écrit ailleurs la métaphysique) peut et doit être envisagée... comme l'expression d'une personnalité avec ses croyances, ses sentiments, son imagination, son sens de la beauté[1] ». A cet égard la synthèse, puissamment subjective, esquissée par M. Sartiaux, nous livre tout entier l'homme qui a écrit : « Dès le commencement, le christianisme m'a déplu et choqué ; je me suis peu à peu détaché de lui[2] », elle présente surtout un très grand intérêt pour la psychologie de certains esprits contemporains, tout imbus d'une mystique retournée qu'ils méconnaissent de bonne foi en se proclamant indépendants de toute métaphysique.

P. A.

1. GUSTAVE BARDY, docteur ès lettres, *Clément d'Alexandrie*. Un vol. in-16 de 319 pages, de la collection des *Moralistes chrétiens*. Prix 18 fr. Paris, Gabalda, 1926.
2. ÉMILE THOUVEREZ, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Toulouse, *Pierre Nicole*. Un vol. in-16 de 305 pages, de la collection des *Moralistes chrétiens*. Prix 18 fr. Paris, Gabalda, 1926.
3. JEAN BREMOND, *Les Pères du désert*. Introduction par M. HENRI BREMOND, de l'Académie française. 2 vol. in-16 de LIX-263 et IV-318 pages. Prix 36 fr. Paris, Gabalda, 1927.

La collection des *Moralistes chrétiens*, dirigée par M. Baudin, vient de s'enrichir de trois nouveaux volumes qui continuent brillamment la série commencée.

1. M. Gustave Bardy nous présente une des figures les plus attrayantes, un des causeurs les plus charmants de la fin du IIe siècle, Clément d'Alexandrie. L'éditeur groupe sous trois chefs les textes traduits du moraliste ancien : les *Principes généraux* de la morale (but de la vie humaine, guides de la vie morale, rôle de la liberté, vertus et progrès moral, péché et pénitence) ; la *Vie chrétienne*, c'est-à-dire tous les devoirs qui remplissent la vie de chaque jour et comprennent les actions les plus variées, depuis la prière à l'église jusqu'à la tenue à table ou aux exercices des sports ; *la Perfection gnostique*, ou la description de la vertu à l'usage des parfaits. Dans une Introduction très sobre, mais pleine de choses, M. Bardy situe l'œuvre et l'enseignement de Clément,

1. Art. cité, p. 375 et dans [la vie de] *Marcel Héber* ,par HOUTIN, p. 298.
2. « Marcel Hébert », *op. cit.*, p. 284.

puis en quelques pages, caractérise très heureusement la doctrine. Clément d'Alexandrie est avant tout un moraliste. Les questions proprement métaphysiques et théologiques, il les traite principalement dans leurs rapports avec la conduite de la vie. La morale qu'il enseigne est une morale sociale. Clément écrit pour les habitants d'une grande ville, pour des mondains. Son langage est ferme, sévère à l'occasion, mais il cherche surtout à gagner les cœurs par sa bonté souriante. Il « s'efforce de se tenir à égale distance de ceux qui interdisent tous les plaisirs et de ceux qui les permettent tous. Il veut que son disciple ait une âme harmonieuse, qu'il mène une vie équilibrée. On reconnaît ici la marque de l'hellénisme : de son passage à travers les différentes écoles philosophiques de la Grèce, de son éducation et de ses lectures, le maître de l'école catéchétique garde jusqu'au terme de sa vie un souvenir enchanteur » (p. 28). Cependant Clément sait conduire les âmes jusqu'à la vertu héroïque, et il sait opposer au sage païen du stoïcisme le sage chrétien, le parfait, le *gnostique*, qui joindra à l'apathie stoïcienne, à la domination des passions, à la maîtrise de soi, la charité du Christ.

2. Nous devons à M. Émile Thouverez le volume sur Pierre Nicole. Les extraits du moraliste sont divisés en huit parties : les six premières suivent pas à pas les six volumes d'*Essais de Morale*, analysant chaque traité et en donnant les principales pages; la septième partie est consacrée aux *Réflexions Morales* qui complètent dans l'œuvre de Nicole sa morale proprement dite; la huitième partie apporte quelques exemples des lettres de direction de Nicole. Ce moraliste est janséniste, mais moins intransigeant peut-être, du moins plus psychologue que son contemporain et ami Arnauld. Nicole, nous dit M. Thouverez, « a été non pas janséniste malgré soi, mais janséniste modéré, janséniste au sens large : chrétien d'abord, janséniste ensuite » (p. 29). Cependant c'est bien l'élément janséniste qui imprègne toute sa doctrine : corruption absolue de la nature humaine, ignorance absolue des desseins de Dieu, tels sont les deux axiomes fondamentaux de sa morale. Le pessimisme est outré et si Nicole fait appel parfois à la confiance en Dieu, à la foi en sa miséricorde, il insiste de préférence sur la faiblesse et la misère de l'homme. D'ailleurs, les analyses psychologiques du moraliste sont souvent très fines et dénotent un connaisseur du cœur humain. M. Thouverez a été très heureux dans le choix des extraits et son Introduction rendra grand service à ceux qui ne sont pas familiarisés avec la morale de Port-Royal.

3. Il est impossible de résumer en quelques formules la morale des *Pères du désert*. Elle est théorique sans doute et n'omet pas les principes, mais elle est faite surtout de remarques pratiques, d'exemples, d'attentions, de prévenances qui font le charme de ces extraits si habilement groupés par M. Jean Bremond. Je ne sais rien de plus bienfaisant, de plus solide, je dirais même de plus humain, malgré leur apparente dureté parfois, que ces pages de Cassien, de Climaque, de Théodoret. La vertu de discrétion souvent recommandée, corrige ce qui peut sembler

exagéré dans le récit des extraordinaires austérités des Macaires et des Siméon Stylites. La charité reste la vertu de prédilection et les Pères ne se contentent pas d'en exposer la théorie; ils en donnent l'exemple. L'Introduction de M. Henri Bremond est exquise. Elle décrit avec beaucoup de pittoresque et de charme cette vie du désert dont M. Jean Bremond nous présente si joliment les héros.

J. S.

Settimane Sociali d'Italia. XIII Sessione, 1926, Genova, *La famiglia cristiana*, 1 vol. de 331 pp., Milano, Societa editrice « Vita e Pensiero » 1927.

Ce volume apporte un beau témoignage de l'activité sociale des catholiques italiens. La Semaine Sociale de Gênes avait mis à son ordre du jour, en 1926, la question de la famille chrétienne; on peut dire qu'elle fut traitée d'une manière exhaustive : idée de la famille chrétienne, délits contre la famille, économie familiale et assistance aux familles nombreuses, problèmes de l'éducation, du logement, de l'hygiène, de la culture morale : tels furent les sujets traités en des conférences nombreuses, dont le présent compte rendu donne le texte complet. Beaucoup d'observations se rapportent directement à la situation particulière de la famille italienne. Mais, avant tout, ceux qui s'intéressent spécialement aux questions sociales, trouveront dans ce volume un exposé magistral des principes chrétiens qui président à l'organisation et au développement de la famille.

Régis Jolivet.

R. P. Coulet, *L'Église et le Problème de la Famille, IV. L'École et Le Foyer*. Un vol. de VIII-211 pages, Paris, Éditions Spes, 1927. Prix : 10 fr.

Poursuivant l'étude du problème de la famille, le R. P. Coulet l'aborde dans son Carême de 1927 sous le point de vue de l'éducation, limité à la question scolaire.

Il établit et précise d'abord les droits respectifs de l'enfant, des Parents, de l'État, de l'Église, démasquant en particulier le principe qui attribue à l'État au détriment de la Famille la mission de sauvegarder les droits de l'enfant. Il base son argumentation sur le principal de ceux-ci, le droit qu'a l'enfant d'atteindre sa destinée surnaturelle.

Traitant ensuite du droit d'enseigner, l'orateur le revendique pour les Congréganistes.

Dans une troisième conférence, il montre les réserves qu'appelle en principe la neutralité scolaire, ses difficultés pratiques et ses violations de fait inspirées du laïcisme.

Les deux projets de la R. P. S. et de l'École Unique font l'objet des deux dernières conférences.

La doctrine très solide, soucieuse de n'esquiver jamais les difficultés,

remarquablement forte déjà des arguments de la saine raison, s'appuie partout sur la base de foi explicitement développée surtout dans la 1re conférence.

Partout une pensée claire, et une franchise très assurée en face de l'erreur laïque, mais très éloignée dans la polémique de toute petitesse déplaisante. Éloquence sans recherche, d'autant plus vigoureuse.

Le R. P. Coulet s'était donné pour tâche non « de proposer des programmes de réforme scolaire, mais uniquement de rappeler les principes dont les réformes devraient s'inspirer dans la mesure où elles se révèlent nécessaires ».

Son succès vaut à la Morale un ouvrage de valeur.

A. Noché.

H. Fontanille, docteur en droit. *L'œuvre sociale d'Albert de Mun*. Un vol. grand in-8° de x-274 pages. Lettre-Préface de S. G. Monseigneur Julien, évêque d'Arras, membre de l'Institut. Paris, Éditions Spes, 1926. Prix : 20 fr.

Cet ouvrage est un exposé complet, clair et impartial du rôle social d'Albert de Mun, une « œuvre d'historien », comme s'exprime très justement Monseigneur Julien dans sa lettre-préface qui, elle aussi, résume admirablement en trois pages tout l'esprit du livre et le caractère du « personnage le plus représentatif de ce mouvement catholique social, dont nos adversaires mesurent mieux la portée que nous-mêmes ».

Qu'entend-on par catholicisme social? L'auteur le définit ainsi : « un esprit, un mouvement, tout autant qu'une doctrine qui, loin de faire fi des principes solidement établis de la science économique et sociale, au contraire s'y appuyant comme sur une base large et solide, s'inspirant par-dessus tout des principes de la morale chrétienne, s'efforcent d'instaurer dans le monde l'ordre social chrétien; entendons par là un ensemble de lois, de mœurs et d'institutions de tout ordre, souples ou variables comme la vie elle-même, mais toujours conformes tant au droit naturel qu'aux préceptes et à l'esprit apporté par le Christ et dont l'Église a été établie dépositaire et interprète » (p. 4). De cet esprit et de cette doctrine, Albert de Mun assura le développement à la fin du XIXe siècle. Il ne fut pas à proprement parler un novateur et M. Fontanille le montre bien en étudiant dans une première partie de son travail les précurseurs médiats ou immédiats : Lamennais, de Coux, Montalembert, Ozanam, Le Play; à l'étranger, Ketteler, De Vogelsang; plus près de nous, Émile Keller, La Tour du Pin. Mais ceux-ci furent plutôt des doctrinaires, des hommes d'étude dont l'influence fut relativement restreinte. De Mun n'apporta sans doute à la doctrine aucune contribution vraiment originale. Mais son œuvre fut « une œuvre de rayonnement et de propagande. Il a souvent pris chez les autres les opinions et les idées, mais du moins il a su les présenter et les répandre avec une force et un éclat incomparables. Il fut de plus un sage réaliste, en ce sens qu'il a abordé le problème

social sans système absolu; il s'est tenu en contact permanent avec la réalité et sans cesse il a su mettre à profit les leçons de l'expérience et des faits. Son action, servie par une éloquence merveilleuse, a grandement contribué à orienter l'Église et les catholiques vers les questions sociales; il fut essentiellement un puissant animateur à l'action » (p. 11). Ce jugement est justifié par toute la seconde partie de l'ouvrage qui étudie la formation et l'évolution des idées de A. de Mun, l'élaboration de sa doctrine au contact des réalités et à la suite des critiques dont elle fut l'objet. Cette doctrine ainsi passée au crible de l'expérience et des contradictions provoqua les remèdes aux maux dont souffre la société. De Mun en vint peu à peu à la conception du syndicat mixte qui lui rendit concrète l'idée corporative jusqu'alors imprécise dans son esprit. Puis se rendant compte des obstacles à la réalisation de cette forme de syndicat, constatant l'impuissance de l'initiative privée à guérir les maux engendrés par la libre concurrence, il réclama l'élaboration d'une législation protectrice du travail et le rétablissement de l'organisation professionnelle. L'œuvre sociale de A. de Mun fut surtout une œuvre de réalisations et M. Fontanille nous en expose les résultats dans une troisième partie, résultats pratiques au point de vue politique et au point de vue social. Au point de vue politique, il étudie le rôle joué par de Mun comme chef de parti et la part prise par lui dans la préparation et le vote de la législation ouvrière. Au point de vue social, il indique les réalisations d'œuvres accomplies par cet homme d'action, telles que l'œuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers, les Cercles d'études, l'Association catholique de la Jeunesse française; les répercussions que ces œuvres ont eues sur le développement d'œuvres subséquentes, comme les Secrétariats sociaux, la Confédération Française des Travailleurs chrétiens, les Semaines sociales et cet admirable foyer d'action sociale permanente qu'est l'Action Populaire.

J. S.

Gustave GAUTHEROT, docteur ès lettres. *Le Monde communiste,* nouvelle édition revue et augmentée. Un vol. in-8° de 302 pages. Paris, Éditions Spes, 1927. Prix : 15 fr.

Cet ouvrage est un des mieux documentés sur la théorie et la pratique du communisme. L'auteur expose clairement le mysticisme et la politique du bolchevisme qui se réclame de Karl Marx, raconte l'histoire du mouvement en Russie, sous l'impulsion de Lenine, son rayonnement en Asie et en Afrique du Nord, puis consacre plus de la moitié du volume à montrer les progrès menaçants de la IIIe Internationale en Europe : un tiers du livre étudie de façon très détaillée l'organisation en France.

Cette deuxième édition complète la première sur bien des points, tient compte des faits les plus récents et des dernières statistiques, développe davantage ce qui a trait au parti communiste français et à son histoire.

L'auteur ne cache pas les dangers que font courir à la civilisation de

telles doctrines et son travail laissera peut-être une impression assez sombre. Mais il montre aussi tout ce qu'il y a d'artificiel, d'anti-humain et comment « un gouvernement clairvoyant, fort et vigoureux pourrait dégonfler rapidement l'outre bolcheviste » (p. 275).

J. S.

Gaston Tessier. *Les Catholiques et la Paix.* Un vol. de 148 pages, Paris, Éditions Spes, 1927. Prix : 6 fr.

L'auteur a résumé en quelques pages d'une façon très claire et très vivante la doctrine et l'action catholiques touchant la guerre et la paix. Le rôle des souverains pontifes, des congrès, des partis qui travaillent inlassablement au rétablissement de la paix véritable est parfaitement mis en lumière. L'impression qui se dégage de ce petit volume est bien celle qu'exprime M. Tessier dans son *Avant-Propos* : « Par-dessus les frontières, les égoïsmes, les convoitises, les haines, il est certain que le catholicisme apparaît comme un puissant facteur d'unité, capable de provoquer dans les esprits et dans les cœurs, aussi bien chez les plus modestes fidèles que parmi les éléments dirigeants, les élans spontanés, les effusions cordiales, les mouvements généreux de la véritable fraternité » (p. 10).

A. Bessières. *L'Évangile du Chef.* Un vol. de 230 pages. Paris, Éditions Spes, 1927. Prix : 7 fr.

La philosophie et la psychologie du Chef : savoir, vouloir, lutter, mourir, voilà ce qu'on trouvera dans ces pages nerveuses, où la doctrine exprimée dans des sentences qui pénètrent comme des flèches, est illustrée par des exemples anciens ou modernes, heureusement choisis. Ce livre contribuera à restaurer la vraie notion d'autorité, la vraie conception de l'obéissance, du service, beaucoup plus justement et plus efficacement que les doctrines de force.

J. S.

ΚΩΝΣΤ. Θ. ΔΗΜΑΡΑ, Δοκίμιον περὶ τῆς φυσικῆς θεολογίας τῶν σοφιστῶν τοῦ πέμπτου π. Χ. αἰῶνος, une plaquette de 48 p. Ἀθῆναι, ἐκδότικος οἶκος Γεωργ. Ι. Βασιλείου, 1926.

L'auteur étudie dans ces quelques pages l'opinion des sophistes du ve siècle avant notre ère, concernant la divinité. Il essaie de prouver soit par la doxographie, soit par le caractère même de la sophistique de cette époque, que les sophistes n'étaient pas des athées, comme on l'a souvent dit. Leur but n'est pas théorique, mais purement pratique; ils n'avaient pas, comme les philosophes, une doctrine sur Dieu, mais ils se sont contentés d'examiner le problème tel que le vulgaire se le posait, et s'ils ont critiqué la conception de la divinité, ce n'est pas celle de la divinité en soi, mais de la divinité telle que les hommes se la

représentaient. La plupart des thèmes sophistiques ne concernent pas la théologie naturelle, mais la mythographie.

J. S.

E. B. ALLO, *Le Scandale de Jésus*. Un vol. de la Collection *La Vie chrétienne*, 274 pages. Paris, Grasset, 1927. Prix : 12 fr.

Par un de ses chapitres (ch. IX), le livre si vivant du R. P. Allo appartient à l'histoire de la philosophie. L'auteur y traite la question des rapports de la philosophie antique et du Nouveau Testament. Le christianisme a-t-il emprunté ses doctrines essentielles aux théories syncrétistes qui abondaient à l'époque de sa diffusion, et spécialement au stoïcisme et au platonisme? Telle est la thèse de nombreux critiques. Cette thèse s'appuie-t-elle sur des fondements sérieux? Le P. Allo étudie les principaux textes chrétiens primitifs où l'on veut voir surtout des emprunts à la philosophie grecque : les Épitres de saint Paul et l'Évangile de saint Jean. Il montre de façon très détaillée pour Paul, plus succincte pour Jean que ces prétendus emprunts n'existent pas. Sans doute, on trouve chez Paul, des « traces nombreuses d'une éducation littéraire soignée », la « maîtrise supérieure d'une méthode où l'art est assez parfait pour ne plus paraître se distinguer de la nature », un véritable esprit philosophique, et ceci pourrait laisser croire que l'apôtre ne fut pas étranger à la philosophie de son temps. Mais il estimait peu les sages, ses contemporains. Il ne voulait pas être regardé lui, comme un maître de sagesse philosophique. Pourtant n'aurait-il pas inconsciemment subi l'influence, directe ou indirecte, des doctrines en cours? Le P. Allo montre pertinemment par l'étude comparée des idées communes à Paul et aux stoïciens ou aux platoniciens, que tout ce qui caractérise les philosophies païennes est absent de la doctrine paulinienne : les preuves de l'existence de Dieu et de sa Providence par l'ordre et la beauté du monde ne sont pas le bien propre du Portique. La Bible présupposait déjà « ce raisonnement instinctif de tous les esprits droits », et saint Paul insiste avec le Livre Saint sur un point méconnu des disciples de Zénon : « la beauté des créatures nous révèle la transcendance, l'éternité et la toute-puissance de cette nature divine, qu'ils confondaient, eux, comme Héraclite, avec le Monde ou l'âme du Monde ». — La *loi naturelle*, telle que l'explique l'*Épitre aux Romains* ne coïncide pas avec la « Loi de la Nature » des stoïciens. Celle-ci ne se distingue pas foncièrement de la mécanique du Cosmos et ne laisse aucune place à la liberté. — Au contraire, quand l'Apôtre parle de loi naturelle, il y joint essentiellement l'idée de responsabilité morale, de liberté. — La notion de *solidarité* entre tous les hommes, si fortement accentuée par l'école de Zénon, n'était pas nouvelle pour les Juifs qui pouvaient en trouver le principe dans les premières pages de la *Genèse*. De plus, la solidarité chrétienne invoquée par saint Paul est avant tout surnaturelle et n'a ni la même origine, ni le même terme que la solidarité stoïcienne. — Enfin quelle différence dans la conception du devoir! Le but suprême où doit

tendre le Sage du Portique, c'est l'*Apatheia*, c'est-à-dire un état de paix négative où aucun accident ne portera le trouble dans un quiétisme morne et terne. Cette vertu essentielle ne pousse jamais personne à travailler au progrès, au perfectionnement du Monde, au règne de Dieu. De là, un manque de charité réelle et de dévouement envers le prochain et le développement dans l'individu d'un égoïsme foncier. — Ainsi le propre du stoïcisme ne se rencontre nulle part chez Paul. Et l'on peut faire la contre-épreuve : on verra que ce qui caractérise la doctrine paulinienne est totalement absent du stoïcisme.

Paul ne doit pas davantage au platonisme : la notion de transcendance divine dans les Épîtres est beaucoup plus pure que chez les philosophes de l'Académie. La transcendance platonicienne diminuait la toute-puissance de Dieu, puisque Dieu infiniment distant de la matière ne pouvait s'occuper d'elle et qu'il fallait une multitude d'intermédiaires pour combler le fossé entre les deux termes extrêmes. Les hérésies gnostiques ont hérité de cette doctrine et Paul a justement combattu contre elles dans son *Épître aux Colossiens*.

La conception platonicienne aboutissait au dualisme. Il y a bien aussi un dualisme chez l'apôtre, mais c'est un dualisme moral : les sens luttent contre l'esprit, sans doute, mais la chair et l'esprit constituent l'homme entier, l'homme un qui doit réduire à l'ordre les facultés de son être troublées par la faute originelle.

En résumé : « S'il y a [chez Paul] certaines rencontres de termes avec ces écoles [stoïcienne et platonicienne], c'est qu'il fallait bien qu'il parlât à des Grecs dans la langue intellectuelle et morale comprise des Grecs, et que le stoïcisme surtout avait contribué à former. Mais les termes ont chez lui une valeur différente. Quant aux idées communes, qui ne sont pas rares, elles existaient toutes sous une forme sans doute plus concrète, mais aussi plus pure, dans l'Ancien Testament, et dans l'enseignement le plus incontestable de Jésus; il n'avait donc aucun lieu d'aller les apprendre à l'école des païens » (p. 264).

Sur saint Jean, le P. Allo est beaucoup plus bref, et c'est dommage. Il se contente de comparer rapidement la doctrine du *Logos* dans le IVe Évangile et chez les Néo-platoniciens. Si le terme a été emprunté par l'Évangéliste aux philosophes, ses contemporains, l'idée elle-même diffère du tout au tout. On ne trouve pas trace chez saint Jean « de cet intermédiaire si inférieur à Dieu, et très douteusement personnel, abstrait, inconsistant, qu'est le Logos philonien ». Pour compléter les indications données par le P. Allo, on peut se reporter aux belles études du P. Lebreton dans *Les Origines du dogme de la Trinité*.

Ce chapitre intéressant dont nous venons de donner un aperçu démontre que le christianisme reste un « système parfaitement original, dont seule la transcendance peut expliquer qu'il se soit trouvé d'accord avec tout ce que l'intelligence philosophique avait pu établir de solide en dehors de lui, avant lui » (p. 216).

J. S.

ALGAZEL, *Tahâfot Al-Falâsifat*, texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'index par MAURICE BOUYGES, S. J. Un vol. grand in-8° de la *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, série arabe (Tome II), XXIX-447 pages, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1927.

Les philosophes arabisants seront très reconnaissants au P. Maurice Bouyges d'avoir mis à leur disposition un texte critique du fameux ouvrage d'Algazel, *Tahâfot Al-Falâsifat* (*Incohérence des philosophes*). On n'avait pas jusqu'ici une édition vraiment critique de l'œuvre. Or, l'importance du *Tahâfot Al-Falâsifat* est très grande pour une connaissance plus approfondie de la scolastique. Que de citations, empruntées à des écrits arabes, d'allusions faites à des théories orientales, que de doctrines démarquées on rencontre chez les docteurs médiévaux de l'occident! L'ouvrage présent permettra d'authentiquer ces emprunts, mais surtout fera connaitre les grands problèmes de philosophie religieuse « qui agitaient les écoles musulmanes lorsque les Latins prirent contact avec elles, par l'intermédiaire de leurs traducteurs, de leurs missionnaires et de leurs savants ». Le *Tahâfot al-Falâsifat* date du début de 1095. Averroès répondit à cette attaque contre les rationalistes et composa le *Tahâfot at-Tahâfot* (*Incohérence de l'Incohérence*).

L'éditeur a consulté de nombreux manuscrits appartenant à diverses bibliothèques, mais le texte est basé principalement sur trois manuscrits : l'un de la Bibliothèque Mouhammad Fatin à Stamboul; un deuxième du Musée asiatique de Leningrad; le troisième de la Bibliothèque nationale de Paris. Souhaitons que le P. M. Bouyges nous donne sans tarder la traduction de cet ouvrage si précieux pour les historiens de la philosophie médiévale et qu'il continue la série de ses beaux et savants travaux.

S. MUNK, membre de l'Institut. — *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle édition. Paris, Vrin, 1927; in-8, VIII-536-80 pp. Prix : 60 fr.

Excellemment reproduit par les procédés Dorel, le grand ouvrage de S. Munk est de nature à rendre aux médiévistes les meilleurs services. Publié en deux livraisons, 1857 et 1859, il n'a point cessé de faire autorité parmi les spécialistes. Si riche était l'érudition de l'auteur et si consciencieuse sa méthode! Aussi la maison Vrin, qui a déjà fait paraitre de fort bons livres de philosophie, n'aura-t-elle pas à se repentir d'avoir particulièrement soigné ce nouveau tirage des *Mélanges de philosophie juive et arabe*.

Ils contiennent, on le sait, quatre parties : « Extraits méthodiques de la *Source de vie* de Salomon Ibn-Gebirol (dit Avicebron), traduits en français sur la version hébraïque de Schem-Tob Ibn-Falaquéra, et accompagnés de notes critiques et explicatives. — Mémoire sur la vie, les écrits et la philosophie d'Ibn-Gebirol. — Notice sur les principaux philo-

sophes arabes et leurs doctrines. — Esquisse historique de la philosophie chez les Juifs ».

Dès 1845, S. Munk avait établi l'identité d'Ibn-Gebirol et du fameux Avicebron des scolastiques. Sa traduction française des *Extraits* du *Fons vitae* remplit près de cent cinquante pages (3-148); elle s'accompagne de notes critiques fort précieuses. Le texte hébreu, traduit sur l'original arabe, de Schem-Tob Ibn-Falaquéra, est reproduit à la fin du volume (p. 1-80). L'on sait que Baeumker, en éditant pour la première fois dans les *Beiträge* la version latine du *Fons vitae* faite sur l'arabe par Jean d'Espagne et Gundissalinus, a souvent utilisé le texte hébreu d'Ibn-Falaquéra. Ce texte renferme l'essentiel du livre d'Avicebron : Idée de la matière universelle et de la forme, des différentes espèces de matière; de la substance corporelle; des substances simples, de la matière et de la forme dans les substances simples. Dans une seconde partie, S. Munk traite de la vie et des écrits d'Ibn-Gebirol, donne une analyse du *Fons vitae,* s'étend sur les sources religieuses arabes et alexandrines auxquelles il a puisé ses doctrines, relate les succès divers de sa philosophie (p. 151 306). La troisième partie renferme une série de monographies concernant les principaux philosophes arabes, notamment, Al-Kendi, Al-Farabi, Ibn-Sina, Al-Gazali, Ibn-Badja, Ibn-Tofaïl, Ibn-Roschd, p. 309-458. Enfin, l'ouvrage s'achève sur une esquisse historique, trop sommaire sans doute, mais bien instructive encore, de la philosophie chez les Juifs (p. 461-511).

Blaise ROMEYER.

THOMAS VON AQUIN, *Staat und Gesellschaft im Denken des Thomas von Aquin,* ausgewählte Stücke in Übersetzung, eingeleitet und erläutert von Dr KARL SCHULTE. Un vol. de la collection *Philosophischer Lesestoffe.* 78 pages, Paderborn, F. Schöningh.

Dans cet opuscule, l'auteur a groupé, ordonné et traduit les principaux passages de saint Thomas se rapportant à l'État et à la Société. Les textes sont extraits de la *Somme théologique*, de la *Somme contre les Gentils,* du *De regimine principum,* l. I et l. II c. 1-4, du *Commentaire sur la Politique d'Aristote,* l. I-III, VI, du *Commentaire sur l'Éthique d'Aristote.* Ils sont disposés d'après les chapitres suivants : 1) l'État comme membre de l'Ordre divin; 2) l'État comme organisme; 3) Justice, Droit et Loi; 4) les diverses Constitutions; 5) État et Église. Des remarques explicatives du texte et un index locorum complètent le volume.

J. S.

Richard EGENTER, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus,* Inauguraldissertation, VIII-96 pages, Regensburg, Druck von Josef Habbel, 1925.

Voici un ouvrage, qui, sans bouleverser notre science de la philosophie médiévale, intéressera certainement les amis de la pensée thomiste.

L'auteur y étudie la psychologie de la connaissance chez l'un des plus fameux disciples du Docteur Angélique, Gilles Colonna, autrement appelé Gilles de Rome.

Quelques pages d'introduction nous renseignent sur la chronologie approximative des œuvres étudiées ; et rappellent les notions métaphysiques indispensables pour comprendre ce qui va suivre : l'ontologie péripatéticienne de l'âme et des facultés. Malgré sa rétractation de 1285, Gilles de Rome resta toujours persuadé de l'unicité de la forme, même chez l'homme.

Le seul point à noter à propos de la connaissance sensible, c'est l'identification de la *sensatio* avec la *species impressa*. Mais le Dr Egenter ne s'attarde pas sur ce chapitre, et consacre — avec raison — la plus grosse partie de son ouvrage à l'étude de la connaissance intellectuelle.

En voici d'abord les instruments. On retrouve encore chez Gilles de Rome la triade augustinienne : mémoire, intelligence, volonté — mais interprétée à la manière thomiste, c'est-à-dire en ne reconnaissant entre l'intelligence et la mémoire (intellectuelle) qu'une différence de fonction : toutes deux sont identiques à l'intellect possible.

Pure puissance dans l'ordre intelligible, devant à son immatérialité de discerner l'universel, ce dernier est unique en chaque homme, mais non point pour toute l'espèce humaine — Ici, Gilles de Rome avait comme son maître, à réfuter Averroès. Son attitude à cet égard est très significative.

Il expose avec loyauté la doctrine de ses adversaires, en donne l'interprétation la plus plausible, s'attache à bien en pénétrer l'esprit, à retrouver les fondements profonds sur lesquels elle s'appuie. — Des réfutations essayées autrefois, il ne cache pas les insuffisances. Puis, il reprend ces mêmes arguments de saint Thomas mais en les poussant plus à fond, en développant ce qu'ils contenaient d'implicite ; il serre de près Averroès, pour lui interdire toute échappatoire ; et au lieu de réfuter une à une des assertions isolées de l'ensemble, il poursuit son adversaire, jusqu'au cœur de ses principes.

Nous avons là un bel exemple d'une doctrine qui se développe sans dévier de sa direction originelle. Au reste, cette polémique date de la jeunesse du philosophe ; plus tard, il alléguera en faveur de sa thèse de nouveaux arguments positifs.

La théorie augustinienne de l'illumination étant rejetée, Gilles de Rome admet un intellect agent. Mais il s'embrouille en ramenant les rapports de celui-ci avec l'intellect possible à ceux d'une forme avec sa matière — contradiction que saint Thomas avait su éviter.

Étudions maintenant le processus de la connaissance. La théorie de l'abstraction est thomiste. Gilles de Rome met plutôt l'accent sur la causalité du phantasme que sur celle de l'intellect agent.

A l'encontre d'Henri de Gand, il maintient la nécessité de la *species intelligibilis*. En effet, le phantasme ne peut pas plus suffire à provoquer l'intellection que l'objet matériel n'est capable, sans le secours d'un milieu, de causer une sensation. — L'on voit ici, soit dit en passant,

combien serait à souhaiter une étude sérieuse sur la notion de *species* et d'*intentio* chez les scolastiques, étude où l'on dégagerait ce qu'il y a de profond et de durable au sein de conceptions en grande partie périmées.

L'âme se connaît elle-même lorsqu'elle est informée par une *species;* alors, c'est l'âme et non la *species* qui est le principe immédiat de la connaissance. Tout en restant fidèle à la pensée thomiste, Gilles de Rome se rapproche ici, au moins en apparence, de l'augustinisme franciscain. Hors ce cas, la *species* est en nous *ratio agendi*. Singulière en elle-même, elle représente l'universel; abstraite du phantasme, elle a besoin de sa présence pour produire l'acte d'intellection.

De cet acte même, elle diffère : bien plus, elle ne lui est pas essentielle, car tout son rôle est de remplacer un objet non intelligible en lui-même. Accidentelle aussi l'information de l'intellect par la *species :* la véritable forme de l'intellect c'est l'intellection.

Celle-ci aboutit au concept. L'esprit engendre, pour ainsi dire, une claire représentation de l'objet, le *verbum mentis*. Ce *verbum* n'est plus, comme la *species impressa* ce *par quoi* mais ce *en quoi* nous connaissons. Puis vient le jugement, à qui seul appartient la vérité ou la fausseté.

Dans l'exercice de l'intellection, dans la formation du jugement, la volonté joue un rôle; l'intellect de son côté, lui désigne le but où elle doit tendre.

Le reste de l'ouvrage est consacré à l'objet de la connaissance intellectuelle. Cet objet est l'Être ou le Vrai, — plus précisément pour nous, l'Universel.

Sur le mode d'être des Universaux, Gilles de Rome adopte, quoi qu'en ait dit K. Werner, la solution de saint Thomas. Seulement, il considère plus volontiers l'universel *in re :* tandis que son maître envisageait de préférence l'universel *post rem*, ce qui amène quelques divergences d'expression.

La quiddité des choses matérielles nous est connue *primo* et *per se*. La saisie de l'individuel, l'appréhension de l'existence concrète se font par le retour sur les phantasmes.

L'accident n'est connu qu'en dépendance de la substance. Pour celle-ci, Gilles de Rome hésite : ou bien elle est déjà d'une certaine manière représentée dans le phantasme — ou, si ce dernier n'est l'image que des accidents, du moins ces « accidents intentionnels » ont-ils la vertu de produire, avec le concours de l'intellect agent, une représentation intelligible de la substance. Ici encore nous retrouvons une conception chère au moyen âge.

En somme la dissertation du Dr Egenter présente un double intérêt. D'abord, elle permet de modifier certains jugements fautifs. A la suite de K. Werner, d'aucuns ont cru pouvoir ranger Gilles de Rome parmi les éclectiques : ce serait sans doute un disciple de saint Thomas, mais un disciple soucieux de multiplier les rapprochements avec l'augustinisme ancien. La présente étude montre au contraire en Gilles de Rome, un péripatéticien décidé. Mais de plus, elle nous fait voir un disciple intelli-

gent et personnel, qui, non content de répéter les leçons de son maître, a fait effort pour les repenser, et a su donner à sa doctrine une nuance, un accent particulier.

L'ouvrage est écrit dans une langue sobre et claire, avec un souci d'objectivité qui n'exclut pas de judicieuses remarques. D'abondantes citations sont là pour justifier ce que l'auteur avance; quoique souvent celui-ci se contente de signaler des textes que l'on eût aimé de connaitre tout au long. Et c'est un plaisir pour les amis de la *philosophia perennis* de constater l'intérêt que son étude suscite des deux côtés du Rhin.

J. DE FINANCE.

Émile BOUTROUX, *Des Vérités éternelles chez Descartes,* thèse latine traduite par M. CANGUILHEM, élève de l'École normale supérieure. Préface de M. Léon BRUNSCHVICG, de l'Institut. Un vol. de XXXIX-143 pages, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine,* Paris, Alcan, 1927. Prix : 12 fr.

Remercions M. Canguilhem d'avoir remis à l'ordre du jour la thèse latine de Boutroux sur les vérités éternelles chez Descartes. La solution apportée en 1874 par l'historien à la méthode prudente et sûre, pour expliquer la difficulté cartésienne de la création libre de ces vérités, conserve encore aujourd'hui tout son intérêt. Boutroux ne s'est pas contenté d'interpréter la doctrine de Descartes sur ce point, mais il recherche la raison interne et la signification de cette doctrine en elle-même et sa relation avec les autres parties de la philosophie cartésienne. Dieu est la perfection absolue qui contient, réduites à une unité absolue, sans aucune priorité même de raison, une puissance absolument indéterminée et un acte absolument déterminé, une liberté absolue et une perfection absolue. Ce principe, d'après Boutroux, éclaire le problème des vérités éternelles. Puisque Dieu est parfait, il n'a pu créer les essences que vraies et bonnes. D'autre part, s'il est soumis en quelque sorte au principe qui concerne les contradictoires absolues, c'est-à-dire à l'abri de tout néant et de toute imperfection, privé de la faculté de créer des êtres incompatibles avec lui, — il reste au-dessus « du principe concernant les contradictoires relatives, en sorte qu'il a toute liberté de faire les choses soit contraires les unes aux autres, soit en accord, ou d'admettre dans le monde créé un degré de contradiction entre les choses plus ou moins grand, ou de disposer ce monde de telle sorte qu'il n'y ait point en lui de principe unique auquel tout puisse être ramené » (p. 70). Cette théorie joue un très grand rôle dans la philosophie cartésienne, en sorte que, comme le montre son interprète, l'idée de Dieu telle qu'elle est développée dans la doctrine sur les vérités éternelles constitue le pivot de la méthode et des principaux problèmes posés par Descartes : le doute méthodique, la première vérité, le criterium de l'évidence, les preuves de l'existence de Dieu, la question de la liberté dépendent intimement de cette conception de la nature divine.

L'Introduction de M. Brunschvicg reproduit l'article de l'éminent professeur de la Sorbonne, paru au lendemain de la mort de Boutroux dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1922, t. 29, p. 261-283). Elle constitue une excellente « biographie intellectuelle » du philosophe trop tôt disparu.

J. S.

P. Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, in-8°, 92 p. Paris Vrin, 1927.

On connaît l'opposition qui existe entre la mécanique cinétiste de Descartes et le dynamisme Leibnitzien. Cette opposition s'est surtout traduite dans la célèbre querelle des forces vives qui mit aux prises le philosophe allemand et les disciples du philosophe français. Descartes et Leibnitz s'accordaient tous deux pour affirmer l'existence d'une loi de conservation dans les échanges de mouvement qui se font entre les corps, mais tandis que pour le premier c'est la *quantité de mouvement absolue*, c'est-à-dire la somme arithmétique des produits obtenus en multipliant la masse de chaque particule matérielle par sa vitesse, qui se conserve, pour le second c'est la *force vive*, fonction mathématique analogue à la précédente mais où figure le *carré* de la vitesse.

Tel qu'il fut énoncé à l'origine, le principe cartésien est erroné et entraîna son auteur à de grossières erreurs dans l'étude du choc des corps, mais il est susceptible de correction et devient exact si on tient compte de la direction et du sens des vitesses et si l'on substitue à la somme arithmétique une somme vectorielle. Ainsi amendé il complète heureusement le principe leibnitzien.

Or c'est à Malebranche que revient le mérite d'avoir aperçu le premier le sens dans lequel il fallait corriger l'œuvre de son maître, et, d'avoir remplacé la somme arithmétique considérée par Descartes par une somme *algébrique*. Si cet amendement ne sauva pas la mécanique cartésienne dont la base, exclusivement cinématique, était trop étroite, il contribua à fixer la part éternelle de Descartes dans la Mécanique dont le génie de Newton devait fixer les lois.

C'en est assez pour justifier l'étude historique entreprise par M. Mouy sur la mécanique de Malebranche.

Après avoir dans une introduction rappelé l'expression des lois du choc chez Descartes et chez Leibnitz, l'auteur retrace en sept chapitres l'évolution de la pensée de Malebranche sous la double influence des suggestions de Leibnitz, qui essaya, mais en vain, de le convertir à son système philosophique, et des études expérimentales de l'abbé Mariotte qui le fixèrent sur la véritable forme des lois du choc.

« La controverse entre Leibnitz et les cartésiens, conclut M. Mouy, a fait la preuve qu'il n'y avait pas moyen d'identifier la matière avec l'étendue, et qu'on devait faire appel à quelque chose qu'on appellerait force ou énergie et qui, comme dit Leibnitz, est, au fond, esprit... Leibnitz brûlait

certainement les étapes lorsqu'il l'identifiait avec l'esprit, qui contient autre chose encore. Mais il est bien certain que la force présente avec l'esprit ce caractère commun de ne pas être ici ou là puisqu'elle est partout où s'étend son « champ de force », c'est-à-dire dans tout l'univers, et comme l'a fait remarquer M. Bergson, la conception la plus moderne de la matière aboutit à étendre chaque atome jusqu'aux confins de l'univers » (p. 92).

Il y a quelque exagération dans cette prétendue ubiquité de la force et la physique moderne, contrainte par l'expérience de rejeter l'action à distance impliquée par la mécanique newtonienne, admet au contraire qu'un corps n'agit que là où il se trouve. M. Mouy est mieux inspiré quand il parle du *néo-aristotélisme* de Leibnitz. S'il nous fallait préciser ce par quoi les choses matérielles s'apparentent avec l'esprit, ce serait en définitive à la notion aristotélicienne de *forme* qu'il nous faudrait revenir, non pour réclamer comme jadis à l'hylémorphisme l'explication du détail des phénomènes et nous dispenser de l'emploi des méthodes scientifiques, mais pour justifier l'affirmation que ces méthodes mêmes présupposent, à savoir que le monde matériel, sans être lui-même esprit, est cependant pénétrable à l'esprit.

J. Abelé.

Ernest Jovy. *Études Pascaliennes*, I *Pascal et Saint-Ange;* II *Pascal e Silhon*. Deux vol. de 216 et 116 pages. Paris, Vrin, 1927.

I. Les lecteurs des *Archives de Philosophie* ont pu lire la première partie du travail de M. Jovy sur *Pascal et Saint-Ange* dans le Cahier consacré à Pascal, Volume I, Cahier III, p. 122-169. La seconde partie parut dans les *Études franciscaines*, Juillet-Octobre, 1925. Ces deux études ont été réunies en volume et l'on peut maintenant, grâce aux documents si consciencieusement apportés par l'érudit chercheur, se faire une idée plus exacte de cette fameuse affaire Saint-Ange où Pasca fit preuve d'un zèle de néophyte mal éclairé. Les témoignages invoqués, les textes mis en lumière, confirment le jugement sévère jadis porté par Sainte-Beuve, repris plus récemment par M. Victor Giraud dans son ouvrage sur la *Vie héroïque de Blaise Pascal*, jugement auquel M. Jovy donne aussi son entière adhésion après avoir étalé toutes les pièces du procès.

II. Le second opuscule, édité une première fois chez Champion, vien d'être réédité chez Vrin. On en trouvera une recension dans le dernier Cahier de Bibliographie critique, volume IV, cahier IV, p. 333.

Agostino Gemelli, O. F. M., G. B. Vico, *Volume commemorativo nel secondo centenario della publicazione della « Scienza nuova » (1725-1925)*, 1 vol. de 206 pp. Milan, Società editrice « Vita e Pensiero » 1926.

Il était juste que l'Italie ne laissât pas passer inaperçu le deuxième centenaire de l'apparition du grand ouvrage de Jean-Baptiste Vico *La*

Scienza nuova (1725) et qu'elle rappelât à l'attention des philosophes la vie et l'œuvre de ce penseur original, qui est une de ses gloires les plus pures. Et il était parfaitement opportun que l'initiative de cette commémoration fût prise par l'Université du Sacré-Cœur, s'il est vrai que J.-B. Vico honore tout particulièrement la philosophie chrétienne.

Le volume dont le R. P. Gemelli a dirigé la publication est une œuvre collective, composée de huit études portant sur les divers aspects de la vie et de la pensée de Vico et singulièrement sur ses doctrines gnoséologiques et métaphysiques, sur ses idées concernant la psychologie culturelle, ses théories philologiques et sa conception de la nature.

Vico n'est pas un auteur facile. Pour bien saisir sa pensée, il faut la méditer avec la plus grande attention. Il a, naturellement, en quelque sorte, de la profondeur, et son style concis et passablement obscur, sa composition assez peu méthodique ont contribué longtemps à le faire négliger. Fort injustement. Car Vico est un philosophe profondément original. En pleine période de ferveur cartésienne, il réagit vivement contre le cartésianisme : il note que le vrai ne peut être abandonné à l'arbitraire de l'individu, mais doit être replacé en la nature humaine, c'est-à-dire en une puissance universelle qui surpasse toute limite de temps, d'espace et d'individu. Il y a au fond de son anticartésianisme un platonisme et même un ontologisme latents. Pour lui, la nature humaine, en tant que créée par Dieu, porte en soi tous les germes du vrai, en ce qu'elle est faite à l'image de la divine perfection : *nosse, velle, posse*. Vico, se fondant sur cette idée de germes inclus en la nature humaine, conçoit celle-ci en relation au vrai comme une réalité essentiellement dynamique, en perpétuel effort d'ascension, à travers l'exercice et les leçons de la vie et de l'histoire. Aussi, chaque moment d'un tel effort est-il nécessairement expressif de la vérité : mais d'une vérité incomplète, dont les exigences implicites ne se révèlent que peu à peu dans l'expérience historique, qui est elle-même un produit de la nature humaine, en tant qu' « autoévolution » du genre humain. Et l'histoire par suite, n'est qu'une résurrection de la pensée en tous ses stades intermédiaires, pris comme manifestation progressive du vrai et du bien dans la société universelle. On voit dès lors, remarque le R. P. Silvio Vismara, combien nous sommes loin de la conception cartésienne d'une morale solidaire, loin aussi du superbe mépris de l'histoire qui caractérise le penseur français.

Tel est le point de départ des réflexions gnoséologiques et métaphysiques de Vico, qui place en fin de compte le critère de la vérité dans « le jugement commun des hommes, c'est-à-dire le sens commun du genre humain ». Tel est aussi le point de départ et l'idée mère de son ouvrage capital intitulé : *Principes d'une science nouvelle, relative à la nature commune des nations, au moyen desquels on découvre de nouveaux principes du droit naturel des gens,* dans lequel Vico montre que le sens commun de l'humanité proclame comme vérités fondamentales ces trois principes essentiels : 1° Existence d'une Providence universelle qu'atteste

l'universalité des religions, dans le temps et dans l'espace; 2° nécessité de vaincre les passions et de les tourner au bien de la société (par le mariage et l'institution familiale); 3° croyance à l'immortalité de l'âme (que prouvent l'usage constant des sépultures et le genre de rits funéraires). Cet ouvrage de Vico est rempli d'une érudition admirable en matière de sociologie et de droit, de coutumes et de rits religieux (à l'exception de ce qui touche à l'Orient, peu connu du philosophe napolitain), et c'est à bon droit que M. Alessandro Gatti le donne comme un précurseur de la psychologie culturelle. Précurseur et initiateur, il le fut d'ailleurs un peu dans tous les domaines, grâce à la merveilleuse vivacité de son esprit. L'oubli où il resta longtemps était injuste, et si, aujourd'hui, sa pensée est vivement discutée, il vaut mieux s'en réjouir, car, écrit le R. P. Vismara « ce n'est pas la médiocrité qui peut être jamais signe de contradiction, mais seule la pensée profonde et riche. Si l'école catholique, tout en reconnaissant les obscurités et les erreurs de Vico, revendique pour soi l'essence de son esprit, elle le fait en se fondant sur une analyse dépourvue de préjugés systématiques. Elle ne le présente pas comme elle voudrait qu'il fût, mais tel qu'il est réellement : chrétien véritable et dans sa doctrine et dans sa vie ».

Régis JOLIVET.

BERNHARD JANSEN S. J., *Der Kritizismus Kants*. Theatiner-Verlag München. Rom., 1925, 93 p.

Le XIIe volume de la collection des Professeurs de la pensée catholique est consacré à l'étude du criticisme de Kant. Il est l'œuvre du R. P. Bernard Jansen, professeur de philosophie au Berchmans Kolleg à Pullach près de Münich et jadis à l'Ignatius Kolleg de Valkenburg.

L'auteur expose tout d'abord la structure de la critique de la connaissance qu'il nomme l'œuvre négative de Kant. Puis passant à l'éthique il en dégage le système complet de la nouvelle métaphysique volontariste et pratique.

La doctrine de la connaissance et les limites auxquelles elle est réduite grâce à la relativité de l'expérience sensible ne sont que des moyens et non le but de l'œuvre de Kant.

Bien que l'auteur refuse d'admettre les idées directrices du système il reconnaît à sa forme, indépendamment de la vérité, une unité remarquablement agencée. Voilà pourquoi d'après lui les deux critiques, malgré leurs dissemblances, ne doivent point être séparées. Elles forment un seul tout qui est « *la nouvelle métaphysique* ».

Brièvement le P. Jansen fait voir le rôle que Kant donne dans son système à la religion. Rôle essentiellement relatif à la morale à laquelle il la soumet.

Un chapitre est consacré à l'avenir qu'attend en Allemagne le Kantisme. L'auteur constate qu'il règne encore en maître chez les théologiens protestants. Quant aux autres, sans parler des catholiques, ils se

tournent comme Scheler et son école vers l'augustinisme platonicien ou l'aristotélisme thomiste.

Un retour à une métaphysique rationnelle, c'est-à-dire à l'esprit de la scolastique chrétienne se dessine un peu partout. Il semble que c'est à elle que va incomber la tâche de chercher à renouveler sinon à résoudre les vieux problèmes en profitant pour cet effet de l'œuvre des penseurs anciens et modernes.

Ce petit travail, le livre n'a pas cent pages, n'est qu'une esquisse, comme l'annonce l'auteur, esquisse nécessaire pour servir de base à qui voudrait approfondir la question. Mais déjà tel qu'il est il atteint pleinement son but : donner un exposé clair, à la portée de tout le monde, des grandes lignes du criticisme Kantien.

Jean KOLOGRIVOV.

Dr. MAX KÜENBURG S. J. : *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften.* 39 p. in-8°, Innsbruck, Felicien Rauch, 1927.

La notion du devoir est à coup sûr la notion capitale de la morale de Kant. Dégager cette notion dans toute sa netteté, rechercher ses origines, ses développements, ses ramifications, c'était évidemment un beau travail qui devait tenter un historien du philosophe de Kœnigsberg. Le R. P. Küenburg S. J., sur l'instigation du Dr. Geyer, s'y est attaqué. Travail de longue haleine, qu'un appel à la nouvelle université allemande de Tokio est venu, non pas compromettre, mais considérablement retarder. Aussi l'auteur sans plus attendre s'est décidé à publier un premier fascicule, prêt depuis quelque temps. Limitant à la périodie précritique ses recherches sur la notion du devoir chez Kant, ce cahier d'introduction a voulu dégager les sources, préciser d'après les écrits, dissertations, notes ou lettres de cette époque les influences qui se sont exercées sur l'élaboration de ce concept, et aussi les attitudes de pensée qui dès lors furent indépendantes et personnelles.

Dans cette recherche, on songe évidemment tout d'abord à Wolff. A supposer que Kant en bon disciple ait à l'origine adopté les positions du Wolffiste Knutzen son maître, les divergences ne tardent pas à se faire jour. Non qu'il n'ait rien pris aux doctrines philosophiques alors officiellement enseignées dans les écoles; en particulier il fait siennes deux notions qui touchent de bien près à celle du devoir : le concept de liberté et la théorie à laquelle il resta toujours fidèle de la coextension du bien et de l'obligatoire. Mais la notion même du devoir, dès les premiers écrits personnels de Kant apparaît déjà complètement dégagée de l'influence de Wolff.

Pour Wolff en effet, le devoir était et ne pouvait être qu'un devoir hypothétique : *si* l'on veut suivre la nature. Mais qu'il y ait devoir absolu à la suivre, voilà ce qu'il fallait prouver, et de cette preuve essentielle Wolff ne semble guère s'être préoccupé. Kant, lui, s'en préoccupe : il y revient à plusieurs reprises, et c'est pour affirmer toujours

plus nettement que cette preuve est impossible. Et pourtant il affirme avec une égale vigueur que le devoir s'impose absolument. Cette persuasion — elle lui vient de toute sa psychologie et piétiste et hautement morale — est si ferme, qu'elle restera toujours pour lui une vérité inconcussible et qu'il ne discutera même jamais. Aussi pour sauvegarder cette absolue nécessité du devoir s'imposant à l'homme, n'hésitera-t-il pas à cette époque à se ranger du côté des Anglais, dont la morale du sentiment lui offre du moins un essai d'explication provisoire.

Voilà où en est Kant dans la période qui nous occupe : Le devoir s'impose, il ne se prouve pas. Comment expliquer que le devoir s'impose sans se prouver, Kant reconnaît qu'il ne le voit pas encore ; ce sera l'œuvre de la Critique de la raison pratique, dont nous voyons déjà se dessiner les premiers linéaments : dès 1765, dès 1762, Kant est en route vers l'impératif catégorique.

X. Willmé.

Victor Basch, *Les Doctrines politiques des Philosophes classiques de l'Allemagne*. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, ix-336 pages, Paris, Alcan, 1927. Prix : 30 fr.

L'occasion de cet ouvrage fut la thèse concernant la philosophie allemande, développée par Boutroux pendant la guerre : toute cette philosophie, enseignait le maître éminent de la Sorbonne, y compris celle de Kant, imprégnée de panthéisme, plongée dans les pénombres de l'Inconscient, est une philosophie de servitude où le Moi conscient et libre n'occupe qu'une place infime, où l'individu est entièrement absorbé par l'État. Le dernier et le plus représentatif des métaphysiciens allemands, Hegel, fut le précurseur du pangermanisme impérialiste et militariste prussien dont les Treitschke et les Bernhardi se sont faits les hérauts. M. Basch, professeur lui aussi à la Sorbonne, troublé par le jugement d'un maître, a voulu reviser le procès et a recherché si ces grandes philosophies de l'Allemagne qui avaient suscité un si fervent enthousiasme dans l'esprit de Renan, de Taine, de Renouvier et qui avaient agi si puissamment sur la pensée française du XIXe siècle, avaient été en fait les sources d'inspiration du pangermanisme impérialiste prussien. Un premier chapitre de ce livre parut en article dans le numéro d'août-septembre 1915 de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Aujourd'hui l'œuvre entière est terminée. Elle étudie successivement la philosophie politique, l'éthique et la philosophie de l'histoire de Lessing et de Herder, de Schiller et de Gœthe, de Leibnitz, de Kant et de Fichte. Mais la plus large place est faite à Hegel (p. 111-323). L'auteur analyse minutieusement les différents travaux du philosophe allemand d'après l'ordre chronologique. Il démontre justement, à notre avis, que l'on a souvent exagéré la portée de la doctrine hégélienne en insistant sur une série d'affirmations et négligeant les autres. Le système de Hegel demandait à être exposé avec beaucoup plus de nuances. Sachons gré à M. Basch d'avoir réagi contre une partialité

parfois injuste et que seules des circonstances douloureuses excusent. Néanmoins, il ne nous semble pas que l'auteur ait complètement réussi à blanchir son héros. Le principe même du système hégélien justifie la suppression de l'individu devant l'État Moloch et l'absorption des États faibles par l'État le plus fort. Pour Hegel, en effet, la réalisation même de la morale, c'est l'État, et l'individu n'a qu'à subordonner entièrement sa fin particulière à la fin absolue de l'État. Citons, du reste, le résumé consciencieux donné par M. Basch. « Il en suit que la conscience morale « qui se connaît comme pensée », n'est aucunement identique avec la conscience individuelle, que le droit et le devoir ne sont nullement la propriété d'un individu, mais qu'ils sont soumis à des déterminations universelles, c'est-à-dire à des lois et à des principes. Il ne suffit donc pas, pour agir moralement, de réaliser l'intime essence de son Moi, quelque noble qu'on l'imagine. Loin d'être morale, cette subjectivité de l'acte conduit tout droit au mal, en abolissant toute distinction entre ce qui est moralement bon et moralement mauvais : nous pouvons toujours, en effet, prêter à nos actions mauvaises des mobiles élevés et prétendre que, tout en agissant mal, nous avons eu la conviction de bien agir. Par conséquent, la particularité, *Besonderheit*, de la volonté est le mal même, la volonté mauvaise est celle qui s'oppose à l'universalité, celle qui met la moralité dans la conception particulière d'un individu. C'est là ce qui explique que ce n'est jamais un individu, quelle que soit sa valeur, mais l'État seul, qui est capable de réaliser la moralité. Intérieur logiquement et supérieur à l'individu, fin suprême de toutes les fins particulières, volonté organisatrice de tous les intérêts personnels, c'est l'État qui est « la réalité de l'Idée morale, l'Esprit moral comme volonté substantielle, manifeste, distincte par elle-même, qui se pense et se connaît et qui accomplit ce qu'elle sait et en tant qu'elle se connaît ». Aussi le devoir strict de tous les individus est de subordonner leurs fins particulières à la fin absolue de l'État et leur liberté consiste, non à agir selon les sollicitations capricieuses et imprévisibles de leur Moi, mais bien à réaliser, chacun dans la mesure de son pouvoir, la Raison incarnée dans l'État » (p. 301 et suiv.). L'État est donc la source de toute obligation : rien ne peut prévaloir contre lui et il a seul droit de s'imposer aux consciences. Il condense, en effet, les lois, les institutions forgées par les mœurs des générations, et si l'on demande quelle est la valeur de ces lois, de ces institutions, il n'a pas en somme d'autre réponse que celle-ci : leur valeur c'est d'avoir prévalu et d'être imposées. M. Basch a raison de comparer à cette théorie nos doctrines françaises issues de Durkheim (p. 292), mais pareilles conceptions ne mènent-elles pas tout droit à la divinisation et à l'omnipotence tyrannique de l'État qui peut justifier par son seul bon plaisir les lois les plus arbitraires?

M. Basch reconnaît lui-même combien il est difficile de résoudre l'antinomie qui a de tous temps préoccupé les penseurs : revendications de la conscience individuelle ou inéluctable nécessité et droit inaliénable de l'État (p. 329 et suiv.). On ne peut, nous dit-il, nier l'État comme les théoriciens de l'anarchie ou le christianisme primitif. (Où l'auteur a-t-il

pris que le christianisme primitif a nié l'État? A-t-il oublié les recommandations pressantes de saint Paul d'obéir aux princes temporels, et la maxime de Jésus : Rendez à César ce qui est à César?) Faut-il accepter de par ailleurs, que l'individu soit rigoureusement soumis aux lois de l'État, aux lois même injustes, aux règlements même inutilement vexatoires? (Mais, si l'État est source dernière de l'obligation, les lois peuvent-elles être injustes?) M. Basch propose un compromis qui « consiste à aménager l'État de telle sorte que, tout en disposant du minimum de moyens de contrainte sans lesquels il ne pourrait remplir sa tâche d'organisateur et de conciliateur des intérêts de tous, il laisse à tout individu la faculté de se déployer dans le sens qui réponde aux dons et aux désirs de son Moi profond et unique » (p. 331). Aucun compromis n'est nécessaire quand on supprime l'antinomie. Or, l'antinomie n'existe pas pour qui place au-dessus des individus et de l'État la source de la moralité, de l'obligation, du droit, pour qui admet un idéal fondé en réalité et en valeur, un idéal auquel citoyens et gouvernants doivent se soumettre et qu'ils doivent s'efforcer de réaliser.

J. S.

A. BAILLOT, docteur ès lettres, *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France* (1860-1900). Étude suivie d'un *Essai sur les sources françaises de Schopenhauer*. Un vol. in-8° de VIII-358 et 74 pages. Collection *Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1927. **Prix 40 fr.**

Après avoir décrit l'état des esprits vers 1850, l'auteur de ce travail très documenté montre comment Schopenhauer a été connu en France, moins par ses œuvres tout d'abord que par les nombreux *interviews* colportés par d'enthousiastes visiteurs, venus de toutes parts et de toutes situations. A partir de 1850, les théories schopenhauériennes furent répandues dans le grand public par les articles de la *Revue des Deux-Mondes* et du *Journal des Débats*. En 1880, parut la première traduction française d'un ouvrage du philosophe allemand et c'étaient les *Aphorismes* qui allaient révéler au public cultivé la doctrine pessimiste. M. Baillot étudie l'influence de Schopenhauer sur les philosophes français et sur la littérature. En fait, elle ne fut pas très considérable sur les premiers. Le pessimisme de Renan, de Taine dérive sans doute du pessimisme de Schopenhauer. Mais les philosophes volontaristes sont davantage redevables à l'auteur du *Monde comme Volonté et comme Représentation*. Le philosophe de la Volonté, en réagissant contre l'intellectualisme rationaliste, a dirigé l'attention vers les forces actives de l'homme et de la nature. Il suffira de citer les noms de Renouvier, de Ribot, de Boutroux, de Bergson dont l'intuitionisme a des affinités si marquées avec celui de Schopenhauer. — Mais c'est surtout dans le domaine littéraire que cette influence s'est exercée. Pendant vingt ans, de 1870 à 1890, presque tous les poètes et romanciers s'inspirèrent des théories de Schopenhauer sur l'amour, l'ascétisme et la

rédemption par la souffrance. La veine pessimiste fut particulièrment exploitée par Sully Prudhomme et Loti.

M. Baillot conclut par un jugement beaucoup trop optimiste, à notre avis, sur les bienfaits de l'influence schopenhauérienne. Si le philosophe allemand a remis en honneur le culte de l'effort, en dépréciant de façon exagérée la valeur de la nature humaine, en voyant partout égoïsme et malveillance, n'a-t-il pas découragé l'homme d'aspirer au bien, sans lui laisser entrevoir le secours de la grâce que la morale chrétienne promet comme soutien de la misère; d'autre part, sur les ruines de l'égoïsme individuel, n'a-t-il pas établi un autre égoïsme transcendantal, en faisant du *moi* que l'on doit retrouver en tous la raison dernière de tous nos actes?

Dans l'Appendice, l'auteur examine ce que Schopenhauer doit à la philosophie française du XVIIIe siècle. C'est au siècle de Voltaire que vont les sympathies du philosophe allemand. Il est tributaire des écrivains de cette époque moins par l'armature de son système que par les réflexions, maximes, boutades qui abondent dans ses ouvrages.

Anna CRISTOFOLI, *Il pensiero religioso di P. Gioacchino Ventura*. Un vol. de 158 pp. Milano, Societá éditrice « Vita e Pensiero » 1927.

Cet ouvrage est une thèse de Doctorat de Philosophie présentée à l'Université du Sacré-Cœur de Milan et que le jury a jugée si remarquable qu'il a décidé à l'unanimité de la faire imprimer aux frais de l'Université. On ne peut qu'approuver ce jugement si favorable. En quelques pages d'une clarté et d'une netteté singulières, l'auteur fait revivre cette époque ardente du Romantisme où le P. Ventura joua un rôle si considérable, encore que déjà bien oublié, multipliant les travaux philosophiques, politiques et apologétiques en vue d'orienter, selon ses idées personnelles touchant l'histoire de la raison et l'histoire de la religion, la pensée et l'activité de ses contemporains dans des voies nouvelles, et un peu hasardeuses.

Ame d'apôtre, croyant convaincu et enthousiaste, homme d'action, le P. Ventura représente du Romantisme — lequel passa d'un christianisme plutôt superficiel à un théisme naturaliste et morbide — le courant plus spécifiquement catholique. Mais, nonobstant toutes ses protestations répétées de fidélité à l'Église, il finit par tomber — peut-être sans en avoir pleine conscience — dans cette forme d'hérésie qui, pour exalter la foi, rabaisse à l'excès la raison, compromettant ainsi la foi elle-même en ruinant son appui rationnel. Cette hérésie, l'Église la condamna sous son aspect politique par l'Encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI, et sous son aspect religieux, par le *Syllabus* et l'Encyclique *Pascendi*. Quelles qu'aient été les erreurs de Ventura, il est intéressant d'étudier de près cette figure de penseur, de prédicateur et d'homme politique, surtout si l'on prend soin de la mettre en rapport avec les hommes et les événements contemporains. Il y eut alors, en Italie et en France, un groupe important de penseurs qui s'efforcèrent de créer un courant de vie spirituelle et reli-

gieuse, après les démolitions rationalistes et matérialistes. Leurs erreurs ne doivent pas faire oublier leurs mérites qui furent de proclamer l'importance de la philosophie dans tous les domaines de l'activité humaine, et dans la justification de la valeur absolue du christianisme, comme vie et comme doctrine ; — d'avoir souligné l'intime connexion de la pensée et de l'action, de la philosophie et de l'histoire ; — d'avoir reconnu la vigueur spéculative de la synthèse thomiste ; — d'avoir fait briller devant tant de jeunes âmes un idéal nouveau, une tâche magnifique de restauration catholique et sociale.

C'est à ce titre que la vie et l'œuvre de Ventura, dépouillées des erreurs que l'Église a dû condamner sévèrement, gardent encore pour nous une vertu d'exemple, dont il convient de féliciter Mlle Anna Cristofoli d'avoir su si bien la dégager et la mettre en valeur.

Régis JOLIVET.

John S. ZYBURA. — *Present day thinkers and the new scholasticism. An international symposium.* With an introduction by the Very Rev. John Cavanaugh, C. S. C. St. Louis and London, Herder, 1926 ; in-12, XVIII-543 pp.

En janvier 1925, le Dr. Zybura envoyait à soixante-six professeurs de philosophie des principales universités des États-Unis, de Grande-Bretagne et du Canada, un questionnaire ainsi conçu : Quelle est aujourd'hui l'attitude des penseurs non scolastiques vis-à-vis de la Scolastique et de la Néoscolastique ? Raisons de leur hostilité ou de leur indifférence ? Ces raisons se prendraient-elles de la doctrine scolastique, ou de sa méthode, ou de tel autre de ses aspects ? Contributions que la scolastique peut fournir à la solution des problèmes actuels ? Espérances de rapprochement entre elle et d'autres courants de la pensée contemporaine ? Moyens à employer pour réaliser une plus intime collaboration dans le domaine de la philosophie. Trente-trois professeurs ont bien voulu répondre et leurs réponses sont publiées telles quelles dans la 1re partie de ce volume (p. 1-125). Dans la 2e partie, le Dr. Zybura a consigné les réponses de dix professeurs catholiques de divers pays sur la nature, le but, les méthodes de la Néoscolastique, son attitude à l'endroit de la philosophie moderne et contemporaine, ses progrès en plusieurs pays depuis l'encyclique *Aeterni Patris* (1879). Les contributions rédigées en français, allemand et italien, ont été fidèlement traduites et intégralement insérées. On constate, à les lire, que l'unité de la pensée scolastique comporte une ample et très raisonnable variété (p. 127-368). Enfin, en une 3e partie, Zybura consacre trois chapitres et un appendice à dégager les lignes maîtresses des diverses communications et à émettre de judicieuses réflexions (369-531). Un index analytique très complet permettra de mieux utiliser le contenu de l'ouvrage.

B. ROMEYER.

Antonin Papillon, O. P. — *Pour l'histoire du thomisme au Canada;* article de « La Revue dominicaine » de Montréal (N.-D. de Grâce).

Par cet article (p. 438-546), le P. A. Papillon a voulu combler une lacune, et il faut s'en réjouir. Après avoir rappelé la période française d' « enseignement philosophique thomiste », A. P. raconte l'histoire de la restauration du thomisme au XIXe siècle, la découverte de Goudin et de saint Thomas par l'abbé Desaulniers (1840-1868), et termine en exprimant le désir que ses notes fassent « songer quelle magnifique histoire ce serait que celle de ce renouveau d'action heureuse, de force et de grandeur », p. 546.

B. R.

TABLE DES MATIÈRES

ÉTUDES CRITIQUES

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

LIVRES ENVOYÉS A LA RÉDACTION[1].

L. BRUNSCHVICG. — Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine,* XI-807 p. Paris, Alcan, 1927. Prix 75 fr.

M. BODRINI et A. UGGÉ. — La mortalità dei Missionari. Un vol. in-8° de 62 p. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1926. Prix 5 lires.

R. P. DUCHAUSSOIS, oblat de Marie Immaculée. — Femmes héroïques. Les Sœurs grises canadiennes aux glaces polaires. Nouvelle édition. Un vol. in-8° de 255 p. Paris, Éditions Spes, 1927. Prix 12 fr.

A. MOCHI. — La connaissance scientifique. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* 269 p. Paris, Alcan, 1927. Prix 25 fr.

M. JUDAH ARONSON. — La Philosophie morale de Josiah Royce. Essai sur l'Idéalisme social aux États-Unis d'Amérique. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine,* XI-185 p. Paris, Alcan, 1927. Prix 25 fr.

G. LE BON. — L'Évolution actuelle du Monde. Illusions et réalités. Un vol. de la *Bibliothèque de Philosophie scientifique,* 306 p. Paris, Flammarion. Prix 13 fr.

A. BESSIÈRES, S. J. — Pour le Pape. Un vol. de 204 p. Paris, Éditions Spes, 1927. Prix 9 fr.

— L'Église Catholique et l'Action française. Documents romains. Un vol. de 91 p. Paris, Éditions Spes, 1927. Prix 3 fr. 25.

Mgr SAGOT DU VAUROUX. — Pie XI et l'Action française. Un vol. de VIII-126 p. Paris, Éditions Spes, 1927. Prix 6 fr. 50.

P. CROIZIER. — L'Église et les travailleurs. Une brochure de la collection « Peuple de France », 36 p. Paris, Éditions Spes.

R. DU PONCEAU. — L'Église et la Peine des hommes, I Des Origines au Moyen Age ; II du XVIe siècle à nos jours. Deux brochures de 31 et 32 p. Collection « Peuple de France ». Paris, Éditions Spes.

1. Les ouvrages philosophiques qui n'ont pu être recensés ici le seront dans le prochain cahier de Bibliographie.

TABLE DES AUTEURS ANALYSÉS[1]

1. Les chiffres en caractères ordinaires renvoient aux pages des *Études critiques;* les chiffres en italiques renvoient à celles des *Notes bibliographiques.*

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

CE CAHIER III DU VO-
LUME V DES « ARCHIVES
DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ
ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 15 MARS MCMXXVIII
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL, POUR GABRIEL
BEAUCHESNE A PARIS.